ديفيد ميلر

الفلسفة السياسية

تمهيد موجز جدا

ترجمة

توفيق السيف



هذا الكتاب هو الترجمة الكاملة لكتاب

Political Philosophy: A Very Short Introduction

by David Miller

Oxford University Press; 1st edition (2003)

الفهرس

المقدمة

هذا الكتاب واحد من السلسلة التي أصدرتها مطبعة جامعة أكسفورد (OUP) ابتداء من عام 1995 تحت عنوان "تمهيد موجز جدا Very Short Introductions ". ومن المقرر ان تضم هذه السلسلة 700 كتاب ، صدر منها بالفعل نحو 670 كتابا[1]. كتب السلسلة صغيرة الحجم نسبيا ، بين 150 الى 200 صفحة ، وهي موجهة لعامة القراء ، غير المختصين ، وتغطي عددا كبيرا نسبيا من الموضوعات ، من علم الاجتماع والدين والكونيات الى الفلسفة الهندية والمصريات فضلا عن الفنون الادائية والكمبيوتر والاقتصاد. حظيت الفلسفة والتاريخ وعلم السياسة بنصيب وافر في هذه السلسلة ، ومن بينها هذا الكتاب القيم.

تمثل الكتب المنشورة في إطار هذه السلسلة ، مصدرا موثوقا للمعرفة ، كتبها مختصون استهدفوا تقديم فكرة واسعة عن الموضوع ، كما اهتموا بالاسئلة الأكثر اثارة لفضول القراء. انها مكتبة وافية في العلوم الإنسانية. وحسب ما كتب احد المراجعين ، فان عالم اليوم شاسع ، غريب،

[1] ‘Very Short Introductions’, *Wikipedia*, (accessed 10-Jul-2021) https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Very_Short_Introductions&oldid=1032831790

ومليء بالعوامل المثيرة للخيال والفضول. ومن هنا استهدفت هذه السلسلة تقديم شيء موجز يجيب مباشرة ، لكن بقدر من العمق والجدية ، على الأسئلة التي تواجه الانسان كلما تأمل العالم من حوله.

حول الكتاب

كتب المؤلف ، البروفسور ميلر في التمهيد للكتاب:

"غرضي من هذا الكتاب هو جعل الفلسفة السياسية جذابة وميسرة للاشخاص الذين لم يقرأوا فيها من قبل. ولذا حاولت جاهدا تبسيط الأفكار الى اقصى حد ممكن ، من دون التضحية بالدقة اللازمة في هذا النوع من الموضوعات. نعلم ان الجمع بين الايجاز والدقة والتبسيط ليس بالتحدي اليسير ، سيما حين تحتاج لشرح أفكار مجردة ، من دون الغرق في المصطلحات الدقيقة للعلم ، وهو الامر الذي تسبب أحيانا في اضعاف الاعمال الاكاديمية. اني ممتن جدا للاصدقاء الذين وافقوا على قراءة المخطوطة الأولى للكتاب وقدموا الكثير من النصائح المفيدة".

يقدم الكتاب اطلالة بانورامية على عدد من اهم المفاهيم الأساسية في الفلسفة السياسية: السلطة ، الحرية ، العدالة ، إضافة الى مسائل الهوية الاثنية والجندرية. وهو مكتوب بطريقة جدلية ، تشجع القارئ على التأمل في الأسئلة الخاصة بالموضوع ونقد الطروحات التي يقترحها الكاتب.

يبدأ البروفسور ميلر بعرض الأغراض الكبرى للفلسفة السياسية ولا سيما أسئلتها الأخلاقية ، مثل "كيف ينبغي أن نعيش معا في مجتمع مستقر ومزدهر". وفي الفصل الثاني يناقش أسباب احتياج المجتمع للسياسة والحكومة ، ويتساءل عن إمكانية إبقاء بعض مجالات الحياة في معزل عن

السياسة والسلطة. ويناقش في الفصل الثالث فكرة النظام الديمقراطي ومبرراته ومعنى المشاركة الشعبية وحدودها. اما الفصل الرابع فهو مكرس لاشكالات الحرية وحقوق الانسان ، ما هو محلي وما هو كوني. ثم يستكشف في الفصل الخامس قضية العدالة والعدالة الاجتماعية والتأثير المتبادل بينها وبين السلطة والسوق ، ويقترح طريقا لجعل العدالة الاجتماعية وسيلة لتنظيم اقتصاد السوق بدلاً من تدميره. الفصل السادس مخصص لمناقشة المبررات التي تستند اليها الحركة النسائية والتيار الداعي للتعددية الثقافية وضمان حقوق الأقليات ، والتاثير الحاسم لهذين التيارين على الفلسفة السياسية وعلم السياسة. وفي الفصل السابع والأخير يناقش الكاتب مفهوم الامة والدولة القومية وإمكانية الدعوة لحكومة عالمية وكيفية العبور من إشكالات التعدد الثقافي والاثني. ويختم متسائلا عما اذا كانت "الحكومة العالمية" احتمالا واقعيا ام مجرد يوتوبيا خيالية.

يوضح هذا العرض الموجز ان محور الكتاب هو **موضوعات الفلسفة السياسية** وقضاياها الكبرى ، وليس – على سبيل المثال – تاريخها او تطورها او ابرز رجالاتها ، مع ان الكتاب لا يخلو من الماحات ذكية ومعبرة الى هذه الجوانب.

تعريف بالمؤلف وأبرز آرائه

مؤلف هذا الكتاب ، البروفسور ديفيد ميلر ، مفكر سياسي بارز وأستاذ للنظرية السياسية بجامعة أكسفورد. ولد في 1946. تدور اهتماماته العلمية حول العدالة الاجتماعية ، المواطنة والهوية الوطنية.

العدالة الاجتماعية

كتب ميلر دراسات عديدة حول العدالة الاجتماعية ، وطور نظرية متمايزة عن ابرز النظريات السائدة ، ولا سيما تلك التي وضعت في اطار التيار المساواتي الذي ينسب للفيلسوف المعاصر جون رولز وتلاميذه. وعرض ميلر نظريته في كتاب "أسس العدالة الاجتماعية" الذي صدر في 1999[2].

يتفق ميلر مع ابرز الفلاسفة السياسيين في الحاجة الى مفهوم كوني للعدالة ، لكنه يميز بين القيمة العليا المجردة وبين التطبيقات الاجتماعية. فهو - من حيث المبدأ – يرى ان **"الشاغل الرئيس لقيمة العدالة هو كيفية معاملة الافراد". وحين يتعلق الامر بالتطبيقات الجمعية ، فانه يلح على فهم العلائق القائمة في داخل الجماعة وكيفية تعريفها لما هو عادل او غير عادل ، باعتباره الأساس لوضع سياسة توزيعية عادلة.**

---

[2] David Miller, *Principles of Social Justice,*: Harvard Uni. Press (London 1999).

ينطلق ديفيد ميلر في مفهومه للعدالة الاجتماعية ، من قناعة مسبقة بالتعددية الثقافية ، التي فحواها انه لا توجد عقائد كونية يشترك فيها سكان العالم جميعا. ان فهم الناس للطبيعة والاشياء تتأثر بتجاربهم الخاصة وليس بأي منظور كوني. فاذا كنا نفهم العدالة الاجتماعية باعتبارها (التوزيع العادل للمنافع والاعباء بين اعضاء المجتمع) فان تقديراتنا الخاصة ستكون مرجعا رئيسيا او ربما وحيدا في تشخيص ما يصنف كتطبيق لمفهوم العدالة. ان المعايير العقلائية المتبعة في تحديد ما هو عادل وما هو ظالم ، مختلفة بين مجتمع وآخر ، وبين زمن وآخر. هذا يوجب على الفلسفة مطالعة التجربة الفعلية التي يعيشها البشر ، وما تنطوي عليه من دلالات تجريبية ، كي تصمم مفهوم العدالة الاجتماعية الذي تدعو اليه. لكننا نعلم ان هذا لا يقودنا الى مفهوم واحد ، لاننا نتحدث عن مئات التجارب (وبالتالي مئات النتائج والمعايير) في اماكن وازمنة عديدة ، الأمر الذي يجعل المهمة مستحيلة ، بل غير مجدية ايضا.

وهو يؤكد ، في هذا السياق ، ان انماط التوزيع التي تقيمها المجتمعات ليست عفوية او عشوائية ، فقد وضعت على نحم متلائم مع المؤسسات والنظم التي أقامها المجتمع ، بصورة عفوية او واعية ، كي تسهل حياته. ان الغرض من العدالة – في نهاية المطاف – هو جعل حياة الناس اكثر يسرا وسعادة. ولهذا السبب تعتبر القواعد التي تنظم الملكية والعقود والضريبة ، ومثلها الانفاق العام على الرعاية الصحية والتعليم ، تعتبر كلها من تجليات العدالة الاجتماعية.

يدعو ميلر إذن الى مفهوم تعددي pluralist للعدالة الاجتماعية ، يتمثل في تطبيقات تستوحي في المقام الأول معايير العدالة والظلم السائدة في المجتمع ، والتي تعكس الى حد كبير ثقافته الخاصة وتجربته التاريخية والحياتية. يتكرر ظهور "التعددية" كمبدأ ، في كتابات ميلر الحديثة

والقديمة ، الامر الذي يوحي بانها عنصر ثابت في الارضية الفلسفية التي بنى عليها تفكيره السياسي. وقد كتب في سياق معالجته لمفهوم "المساواة الاجتماعية" او المركبة complex equality كما اسماها ، ما يوحي بانه استمد المنظور التعددي من زميله مايكل والزر ، الذي قدم نظرية مفصلة حول مفهوم المساواة المركبة.

قرر ميلر ان العدالة بكل صورها ليست سوى تطبيق لمبدأ المساواة او تعديل عليه. قيمة العدالة في الحالة الاخيرة تلعب دور المسوغ للخروج عن قاعدة المساواة. وفي هذا السياق يقترح ثلاث صور لتحقيق العدالة ، يرتبط كل منها مع نمط اجتماعي – علائقي متمايز:

أولا : في المجتمع التكافلي .. المعيار هو الحاجة: هذه مجتمعات صغيرة – حسب تصور ميلر – يعرف الناس بعضهم بعضا بشكل مباشر. في هذا الاطار ستكون المساواة هي القاعدة الاساس في توزيع الخيرات العامة. لكن ستعطى أفضلية للأكثر حاجة: المريض على سبيل المثال ، ربما يحصل على حصة تزيد عن حصة الصحيح الجسم. ومع ان بعض ناقدي ميلر اعتبر هذا النمط مماثلا لمفهوم المساواة الاجرائية ، الا انه يرفض هذا الوصف ويدعو للنظر في الناتج ، وحسب تعبيره فان "من الافضل ان يعرف التوزيع طبقا للحاجة باعتباره المفهوم الذي يتطلب نتائج مساواتية" ، وليس مجرد اجراءات يفترض ان تؤدي الى تلك النتائج. اما الطريقة التي يقترحها لبلوغ هذه النتيجة ، فتبدأ بتحديد الافراد الاكثر حاجة من غيرهم ، وذلك بوضع مسطرة من الاقل حاجة الى الاكثر حاجة ، حيث ان تحقيق العدالة سيكون بقدر انزياح نسبة الاكثر حاجة باتجاه الطرف المعاكس. لا بد من القول ايضا ان التوزيع حسب هذا المعيار لا يتناول كافة الخيرات ، بل تلك التي ترتبط بالحاجات الاساسية للانسان فحسب.

ثانيا: مجتمع السوق .. الاستحقاق: في المجتمع الوظيفي ، يستحق الناس حصصهم في الخيرات المشتركة ، لانهم يساهمون في انتاجها ، أو لأنهم يعملون ويجتهدون كي يحصلوا عليها. في هذا الاطار يمكن تجاوز قاعدة المساواة بالسماح لمن ينتج أكثر بأن يحصل على حصة أكبر من الدخل ، رجوعا الى مبدأ الاستحقاق desert. لا بد من الاشارة هنا الى ان مبدأ الاستحقاق يمثل – وفق هذه الرؤية – نوعا من **الحق في الحصول على نصيب اكبر. اي ان الجميع سيحصلون على نصيب متساو ، من حيث المبدأ ، لكن بعضهم سيحصل على نصيب أكبر ، لأنه استحق الزيادة بمبرر يعتبر عادلا (مثل انه ساهم بجهد أكبر في انتاج الخير المشترك).**

ثالثا: مجتمع المواطنة .. المساواة التامة: الفرضية التي يستند اليها هذا المبدأ هي ان الأعضاء في جماعة ما ، لهم حق أصلي في المعاملة المتساوية ، بمعنى ان عضويتهم في الجماعة بحد ذاتها ، تعطيهم الحق في المطالبة بأي منفعة أو امتياز يحصل عليه بقية الأعضاء ، سواء بسواء. بناء على هذا فان الاعتراف بعضوية شخص ما في الجماعة ، ثم انكار حقه في المعاملة المتساوية ، أو حرمانه من منفعة أو ميزة مساوية لما يحصل عليه الاعضاء الآخرون ، هذا الانكار أو الحرمان يعتبر نقضا للعدالة.

ينطبق هذا المبدأ على الجماعات الصغيرة مثل نقابة او جمعية أو ناد رياضي ، كما ينطبق على الجماعات الكبرى ، مثل المجتمع السياسي بكامله. فكل مواطن في مجتمع سياسي له حق المطالبة بالمعاملة المتساوية مع بقية المواطنين ، في كل منفعة متاحة في المجال العام ، من الحق في الحماية القانونية ، الى حقوق التصويت ، والرعاية الاجتماعية ، والخدمات العامة ، وما إلى ذلك.

المساواة الاجتماعية

هذا المفهوم هو احد الميزات الفريدة في منظور ميلر للعدالة ، مقارنة بغيره من المفكرين. استعمل ميلر مفهوم المساواة الذي يتبناه التيار العام بصورة متكررة ، لكنه يصنفه ك "مساواة توزيعية" ، لانه يركز على الحق المتساوي في الخدمات العامة والمنافع المتاحة في المجال العام. بينما يعتبر "المساواة الاجتماعية" مفهوما غير توزيعي.

صحيح ان للمساواة الاجتماعية بعض الآثار التوزيعية ، الا انها - في الجوهر - شيء مختلف عن المساواة التوزيعية. فهي لا تنطوي على التحويل المتساوي لنوع محدد من الميزات أو المنافع ، من شخص الى شخص. نستطيع القول ان مفهوم "المساواة الاجتماعية" يصف على وجه الدقة ، نمطا حياتيا يؤمن الناس في إطاره بأنهم سواء ، ويتعاملون فيما بينهم على هذا الأساس أيضا.

تتعلق المساواة الاجتماعية اذن بكيفية تقدير الناس لبعضهم ، وانعكاسها على علاقاتهم الاجتماعية وتعاملاتهم. ويقر ميلر بان الاختلافات الفردية تؤثر على هذه الجوانب ، لكنه – مع ذلك - يعتقد انهم قادرون على البقاء مختلفين في جوانب كثيرة ، وقادرون في الوقت نفسه على بناء علاقاتهم على اساس المساواة. الجوهري في المسألة – يقول ميلر - هو استيعابهم لحدود تلك الاختلافات ، وكيفية انعكاسها على علاقاتهم ، ولاسيما في امكانية اتخاذها اساسا لبناء نظام اجتماعي طبقي متصلب ، يجعل الشخص (أ) اعلى من الشخص (ب) على الدوام ، ومن دون ان يسمح بالخيار المقابل ، اي ان يكون (ب) أعلى من (أ) في اي ظرف. بعبارة اخرى فان التمايز متوقع وهو حالة لا يمكن تلافيها في اي مجتمع. لكن ما يجب مقاومته هو تصلب النظام الاجتماعي ، على نحو يجعل الافراد اسرى لطبقاتهم الاجتماعية او مستوياتهم وأدوارهم.

القومية المدنية

القومية المدنية (التي تسمى أيضا القومية الليبرالية) هوية سياسية مبنية على المواطنة المشتركة داخل الدولة. الرابطة التي تربط المواطنين ليست لغة او ثقافة ، بل مؤسسة سياسية قائمة على المساواة بين جميع من يلتزم بالنظام العام. بعبارة أخرى فان مضمون الرابطة الاجتماعية بين أعضاء "الأمة المدنية" ليس اللغة او الثقافة المشتركة ، بل المؤسسات الدستورية والسياسية ، والمباديء الليبرالية التي تشكل ارضيتها ، والتي يلتزم المواطنون بمقتضياتها. ومن هنا فان العضوية في الأمة المدنية مفتوحة لأي شخص يتبنى هذه القيم أو يلتزم بها.

هذا المفهوم يلخص فكرة الدولة التعددية التي تضم مواطنين ينتمون الى اصول ثقافية او أديان او حضارات مختلفة ، لكنهم يشتركون في الانتماء الى الكيان الوطني ويحملون هويته. ويعتقد ميلر ان للهوية الوطنية قيمة ودورا متمايزا عن الهويات الثقافية أو اي هوية أخرى يحملها الفرد ، ولا سيما من خلال اسهامها في إثراء العلاقة بين المختلفين ، وتمكين الديمقراطية وتيسير عملها.

مفهوم الانتماء الوطني عند ميلر ينطوي على 3 مقولات:

أ-مقولة **وصفية:** بمعنى انها وصف اجرائي لعلاقة بين طرفين ، فحواه ان انتماءك لأمة بعينها يمثل طريقة مشروعة لفهم موقعك في هذا العالم.

ب- مقولة **اخلاقية:** تشير الى مستوى التزامك تجاه جماعة بعينها. انت – كعضو في الجنس البشري - ملتزم بمجموعة واجبات اخلاقية تجاه بقية بني البشر وتجاه مسكنكم المشترك. لكنك ملتزم بدرجة اكثر تركيزا تجاه

هذه المجموعة من البشر التي تمثل عائلتك الاقرب ، شركاءك في الوطن.

ج- مقولة **سياسية** : فحواها ان الساكنين ضمن الحدود الاقليمية لهم حق مطالبة المجتمع او الدولة التي تمثله بالرعاية. هذا الانتماء اضاف بعدا جديدا لحياتك ، فحواه ان جانبا من كلفة حمايتك ورعايتك انت وعائلتك باتت محمولة من طرف جهة محددة welfare state، ليس الامم المتحدة مثلا ولا منظمة المؤتمر الاسلامي ولا الجامعة العربية بل الحكومة التي تدير البلد الذي تحمل جنسيته. حين تحتاج الى تعريف فهذا البلد يعطيك التعريف وحين تحتاج الى اي من الحقوق او اشكال الرعاية التي تمنح للمواطنين دون غيرهم فانت تطالب بها باعتبارها حقا لك ، اي باعتبارك شريكا فيه.

السمة الرئيسية للقومية المدنية في التصوير الليبرالي هي احتفاؤها بالانتماء الى بلد بعينه ، من دون احتقار البلدان الأخرى ، كما تحتفي بالخصوصية الثقافية بالتوازي مع مفهوم كوني لحقوق الانسان ، كما ان الانتماء العميق الثقافي والاجتماعي للافراد embeddedness يتوازى مع وجودهم الفردي المستقل.

الفصل الأول

لماذا نحتاج للفلسفة السياسية

يقال عادة ان صورة واحدة قد تغني عن الف كلمة. هذا صحيح كما اظن. ولذا سأبدأ هذا الكتاب الصغير بالحديث عن صورة ، صورة تشرح فكرة الكتاب فهي توضح بالألوان أغراض الفلسفة السياسية ، وتغني عن كثير من الكلام.

الصورة التي نعنيها لوحة ضخمة حقا ، فهي تغطي ثلاثة من جدران القاعة المسماة "قاعة التسعة = Sala dei Nove" في القصر التاريخي Palazzo Pubblico الذي كان في الماضي مقرا لحكومة سيينا ، بمقاطعة توسكاني الإيطالية.

انها اذن أشبه بعدة لوحات مدمجة في إطار واحد ، تعالج موضوعا واحدا ، لكن من زوايا مختلفة. رسم هذه اللوحة الفنان الإيطالي امبروجيو لورينزيتي[3]، بين عامي 1337 و 1339. الاسم الشائع للوحة هو "التصوير الرمزي للحكومة الصالحة والفاسدة= The Allegory of Good and

[3] للمزيد عن حياة لورينزيتي ، انظر
Ambrogio Lorenzetti, *Wikipedia*, (29-Mar-2021)
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ambrogio_Lorenzetti&oldid=1014959469

Bad Government". ويبدو ان لورينزيتي أراد فعلا تقديم صورة معبرة ، عن معنى ان تكون الحكومة صالحة أو فاسدة. فقد حاول تجسيد الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الحاكم الصالح ، وتلك التي يتسم بها الحاكم الظالم، أراد تجسيدها في هيئة أشخاص ، ثم أوضح الانعكاسات التي يخلفها كل من الحكم الصالح ونظيره الفاسد ، على حياة الناس العاديين.

تتجسد الحكومة الصالحة في حاكم جليل القدر ، يرتدي حلة فاخرة، ويجلس على العرش محاطا بشخصيات ، تجسد الفضائل التي ينبغي للحاكم الصالح ان يتحلى بها ، فهذا شخص يمثل الشجاعة ، وآخر يجسد العدالة وثالث يجسد الشهامة ، ويجسد آخرون فضيلة السلامة والاعتدال والحصافة ، الخ. وفي درجة ادنى يقف صف من المواطنين يحوطهم حبل طويل ، يرتبط كل من طرفيه بمعصم الحاكم الصالح ، والحبل رمز للترابط والتناغم بين الحاكم وشعبه[4].

وفقا لتصوير لورينزيتي فان حكومة كهذه ستكون نعمة على شعبها. على اليمين سترى انعكاس الحكم الصالح على حياة المدينة ، التي صورها الرسام غنية ومنظمة ، يمارس صناعها أعمالهم ، يتبادل التجار بضائعهم

---

[4] اعيد انتاج جدارية لورينزيتي ومناقشة محتواها في :
Randolph Starn, Ambrogio Lorenzetti: The Palazzo Pubblico, Siena (Braziller, 1994).
للاطلاع على شرح موجز عن محتويات اللوحة الثلاثية الأجزاء ، انظر:
Paul Sorene: Lorenzetti’s Allegory of Good and Bad Government: A Revolutionary Painting For Then And Now, (16-Feb-2017) https://flashbak.com/lorenzettis-allegory-of-good-and-bad-government-a-revolutionary-painting-for-then-and-now-373579/
الموقع الالكتروني *The Web Gallery of Art* يوفر صورا تفصيلية عن محتويات اللوحة (اطلعنا عليه في 10-يوليو-2021)
https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/l/lorenzet/ambrogio/governme/index.html

بيعا وشراء ، يمتطي النبلاء خيولهم المزينة في سعادة. وفي جانب من المشهد ثمة مجموعة من الراقصين يشكلون دائرة ، بينما تتمايل أجسادهم على انغام الموسيقى. وعلى الطريق فلاح يقود خنزيرا سمينا باتجاه السوق. اما في الريف المحيط فالناس مشغولون بزراعتهم ، فهنا فلاحون يحرثون أرضهم ، وهناك غيرهم يحصدون زرعهم ، وفي الاطراف تلوح سيدة حسنة الملبس تمتطي جوادا وتسعى وراء طريدة تصطادها. وهكذا تسير الحياة ، الكل مشغول في عمله والكل سعيد بما هو عليه.

يأمل الفنان ان مشاهدي لوحته سيفهمون الفكرة الكامنة وراء هذه الرموز. لكنه مع ذلك احتاط بتلخيصها في لافتة يرفعها ملاك مجنح ، يرمز للأمان: "سيكون في وسع كل شخص ان يسافر ، ان يتاجر أو يزرع ، بحرية وأمان ، طالما حافظ المجتمع على هذه السيدة فوق الجميع ، لانها جردت الأشرار من قوتهم". والسيدة المشار اليها رمز للحكومة ذات السيادة.

على الطرف الآخر تجسد اللوحة الحكم الفاسد. وقد حظي هذا الجزء بقدر اقل من الرعاية. لكن رسالته واضحة تماما: حاكم شرير محاط بشخصيات ، يجسد كل منها نوعا من الرذائل التي ينبغي للحاكم ان يتقيها: شخصية تجسد الجشع ، وأخرى تجسد القسوة ، وثالثة تجسد الكبرياء ، ثم مدينة تحت الاحتلال العسكري ، وريف قاحل خربته جيوش كالاشباح.

يفسر الفنان هذا الظرف القاتم ، من خلال نقش يحمله الشخص الذي يجسد الخوف: "حين ينصرف كل فرد الى مصلحته الشخصية ، فان العدل في المدينة سيذهب ضحية للاستبداد. لا احد يعبر الطريق وهو آمن على حياته ، سيكون هناك لصوص وقطاع طرق وراء بوابات المدينة وأمامها".

تأمل الآن في محتويات هذه اللوحة.. هل هناك طريقة افضل من

هذه لفهم ماهية الفلسفة السياسية وسبب الحاجة اليها؟.

اعتقد انه ليس ثمة طريقة أفضل من النظر الى جدارية لورينزيتي الساحرة. دعنا نشرح شيئا مما نحن بصدده. ولنبدأ بسؤال:

- ماهي الفلسفة السياسية ، ماهو تعريفها؟

في الجواب يمكن القول ببساطة انها تحقيق في طبيعة الحكومة ، لماذا وكيف نشأت ، ومتى تكون صالحة أو فاسدة ، وكيف يؤثر كل من النوعين على حياة البلاد وأهلها. لم يكتف لورينزيتي بتلخيص هذا المعنى فحسب ، بل صور لنا في شكل مرئي بديع ، **ثلاثة افكار رئيسية** ، تشكل جوهر موضوع الفلسفة السياسية.

الفكرة الأولى:

أن كلا من الحكومة الصالحة والفاسدة ، تؤثر بشكل عميق على حياة السكان ، من حيث المستوى والجودة النوعية. يوضح لنا الفنان كيف تؤدي سيادة العدالة والفضائل الأخرى ، الى سيرورة لينة لحياة الناس عامة ، فترى الصناع مشغولين في جانب والتجار في جانب آخر ، وثمة من يستمتع بوقته في الصيد أو الرقص. وهكذا يقوم الناس جميعا باعمالهم أو يستمتعون بوقتهم ، على نحو يثري وجودهم ذاته.

وبالعكس من ذلك ، تكشف الجهة ا لأخرى من اللوحة، عن الانعكاس الكارثي للحكومة الفاسدة ، التي في ظلها ينتشر الفقر والفناء. هذه اذن هي الفكرة الأولى: ان كون الحكومة فاسدة أو صالحة ليس أمرا قليل الأهمية ، فهو يحدد كيف سنعيش. حياتنا ستكون مختلفة في ظل هذه الحكومة أو تلك.

بعبارة اخرى ، فانه ليس بوسعنا ان ندير ظهرنا للسياسة أو نغض الطرف عنها ، متوهمين ان الانشغال بحياتنا الخاصة سيريحنا من هم السياسة وغمها ، وانها على اي وجه كانت لن تترك اثرا على سعادتنا الشخصية.

لا لن يكون الأمر على هذا النحو أبدا.

الفكرة الثانية:

ان شكل الحكومة ليس قدرا مفروضا. لدينا دائما فرصة كي نختار الشكل الذي نريد. القاعة التي تضم لوحة الفنان لورينزيتي ، تسمى كما اسلفنا "قاعة التسعة=Sala dei Nove " نسبة الى التجار التسعة الذين تناوبوا على رئاسة الحكومة ، ايام كانت سيينا جمهورية ، في النصف الأول من القرن الرابع عشر[5]. اراد الرسام ان ينبه الحكام التسعة في كل اجتماع ، الى مسؤولياتهم تجاه مواطني سيينا ، فضلا عن الاحتفال الدائم بالنظام الجمهوري الذي احتضنه سيينا ، خلال حقبة شهدت انزلاق العديد من المدن الإيطالية ، الى مستنقع الفوضى والإضطراب السياسي.

الجانب الذي خصصه الفنان لتصوير الحكومة الفاسدة ، لم يكن مجرد تمرين أكاديمي. بل هو – في المقام الأول- تحذير وتذكير بما سيحدث، لو أخفق حكام المدينة في النهوض بمسؤولياتهم ، وأداء واجباتهم تجاه

---

[5] لبعض التفاصيل عن العهد الجمهوري في سيينا ، انظر:
'Republic of Siena', *Wikipedia* (4 June 2021)
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Republic_of_Siena&oldid=1026836748

السكان ، وكذا لو تهاون المواطنون في مراقبة ممثليهم في مركز السلطة.

الفكرة الثالثة:

ان حقيقة الحكومة ، كونها صالحة أو فاسدة ، ليست من الامور المغيبة أو الغامضة. نحن قادرون على تمييز هذه من تلك. نستطيع مثلا تتبع الآثار التي تدلنا على صاحب الأثر. يمكننا ان نتعلم من هذه ومن غيرها، الخصائص الضرورية للحكم الرشيد ونظيره الفاسد. هذا مانسميه – في عبارة ملخصة – المعرفة السياسية ، والتي حاول الفنان لورينزيتي ان يجمع عناصرها الكبرى في لوحة رمزية ، لا تخطيء العين معانيها ومقاصدها. في هذه اللوحة يظهر الحاكم الفاضل محاطا بشخصيات ، تجسد الخصائص التي تؤلف ما كان يعتبر وقتها مثالا للحكم الرشيد. اراد لورينزيتي ان تكون لوحته بمثابة مرشد ، يخبر المواطنين وحكامهم عن الطريق الذي يقود الى الحياة الطيبة ، ونظيره الذي ينتهي الى الفقر والخراب. هذا يعني – كما افترض لورينزيتي – اننا قادرون على تشخيص الفروق بين النوعين واكتشافها.

هذا ما يبدو ان لورينزيتي أراد ايصاله لمن يشاهد لوحته ، في ذلك الزمان وما ياتي بعده من أزمان. فهل يتوجب علينا التصديق بما تنطوي عليه اللوحة من رسائل صريحة أو ضمنية؟.

هل هذه الادعاءت مثبتة ، هل يوجد فرق – في الواقع – بين حياة في ظل حكم صالح ، وأخرى تحت حكومة فاسدة ، هل لدينا خيار بين هذه وتلك ، ام ان أمر السلطان فوق طاقتنا وقدرتنا على التحكم والاختيار؟. وهل يسعنا ان نعرف ما الذي يجعل هذا الشكل من الحكومات أو ذاك ، خيرا من الاخر؟.

هذه بعض الاسئلة الكبرى التي تدور حولها ابحاث الفلسفة السياسية. وهناك – اضافة اليها – بعض الاسئلة الاضيق نطاقا أو الأقل خطرا. سوف احاول الاجابة على هذه الاسئلة ، بطبيعة الحال. لكن قبل ذلك ، دعني اضيف بضع كلمات لجعل الموضوع أيسر وأجلى.

حين نتحدث عن الحكومة هنا ، فانني اقصد شيئا اوسع بكثير من الحكومة بمعناها الدارج اليوم ، اي تلك المجموعة من الناس الذين يحتلون مكاتب الحكم ، ويملكون سلطة الأمر والنهي في مجتمع ما ، في وقت محدد .

الذي أعنيه شيء يتجاوز حقا ما نسميه الآن "الدولة" ، اي المؤسسات السياسية التي تمارس السلطة من خلالها ، مؤسسات مثل مجلس الوزراء والبرلمان والمحاكم والشرطة والجيش الخ. الذي أعنيه هو المنظومة الكاملة ، التي تضم قواعد العمل والممارسات والمؤسسات ، التي نعيش معا في ظل توجيهها وقيادتها.

- **حسنا.. لماذا نرى هذا الأمر مهما؟**

الجواب: انه مهم لان الحياة الاجتماعية لا تستقيم من دونه. يحتاج الناس للتعاون مع بعضهم ، كي تسير حياتهم بسلاسة. يحتاج كل منهم لمعرفة ما يتوجب عليه أن يفعل لمصلحة الاخرين في محيطه ، وما يتوجب على أولئك أن يفعلوه لصالحه ، من يستطيع ان يفعل ماذا ومع من ، من يملك اي جزء من هذا العالم المادي ، ماذا يحصل لو ان احدا خرق القواعد أو تصرف بحسب هواه... وغير هذا من الاسئلة ، التي لا بد ان كلا منا قد فكر فيها أو في بعضها يوما ما.

نحن نعرف الجواب على معظم هذه الاسئلة أو ربما كلها ، ولذا فربما نعتبر الأمر بديهيا..

لكن الذي ليس بديهيا حتى الآن ، هو القول بان علاج الاشكالات التي تلوح وراء الاسئلة ، يتطلب بالضرورة وجود حكومة تقوم بالأمر. سوف نرى في الفصل التالي كيف ان واحدا من الاسئلة المحورية في الفلسفة السياسية ، يتناول هذا الموضوع بالتحديد ، موضوع الحاجة للحكومة. خلال النقاش سوف نتعرف على حجة الاناركيين anarchist التي فحواها ان المجتمعات قادرة على تنظيم أمرها وحياتها على أحسن الوجوه ، من دون سلطة سياسية تأمر وتنهى.

سوف اترك سؤال الحاجة الى الحكومة مفتوحا ، حتى نصل الى الفصل التالي. ثمة سؤال آخر سوف أتركه الى الفصل الاخير من الكتاب ، يتعلق بالحاجة الى حكومة كونية: هل ينبغي للبشرية كلها ان تتحد في دولة واحدة ، تحت نظام سياسي واحد ، ام يفضل ان يكون لكل أمة حكومتها المستقلة ونظامها السياسي الخاص.

يوم رسم لورينزيتي لوحته الضخمة ، صور الحكومة الصالحة والفاسدة على شكل قيم وخصائص متجسدة في أشخاص. الشجاعة يصورها فارس قوي ، والازدهار يصوره فلاحون في يوم الحصاد ، والرفاهية تصورها مجموعة راقصين.. الخ. **فلماذا ياترى اختار "الاشخاص"** وسيلة لايضاح الفكرة ، ولم يختر وسيلة بديلة؟.

ربما كان لهذا علاقة بوسيلة نقل الفكرة ، اي اللوحة التي تفرض - بطبيعة الحال – حدودا على ما يمكن وما لا يمكن. لكن لا بد أيضا من التذكير ، بان نسبة فساد الحكم أو صلاحه الى اشخاص الحاكمين ، كان هو الأمر المتعارف في ذلك الزمن. في ذلك الوقت كانت الحكومة الصالحة تعني – في تصور الناس – وجود اشخاص صالحين على كرسي الحكم ، اشخاص يتمتعون بالحكمة والشجاعة والكرم ، وما الى ذلك.

شهدت تلك الاوقات ايضا مناقشات حول النظام السياسي: هل من الافضل ان تكون الحكومة ملكية ام جمهورية ، وأمثال هذا. لقد تغير الوضع في زماننا ، فلم نعد نهتم بالصفات الشخصية للافراد الذين يمسكون بزمام الحكومة ، بقدر ما نهتم بالقوانين والمؤسسات التي يمارس الحكم من خلالها. قد يجادل بان عالم اليوم ذهب بعيدا في التقليل من أهمية الصفات الشخصية ، لكني – على اي حال – سوف التزم بالمسار الحديث ، اي النظر الى الحكم والحكومة الراشدة ، من زاوية كونها نظام حكم ، وليس شخصا أو أشخاصا يحملون لقب الحاكم. ان **اصلاح الحكم يعني اصلاح المؤسسات والقوانين** ، اي اصلاح النظام ، وليس الاشخاص.

بعد هذا الاستطراد ، أعود للأفكار الثلاث التي قلت آنفا ، ان الفنان عمل على تجسيدها وايضاحها من خلال اللوحة ، سأحاول تصور المبررات التي ربما كانت في ذهن لورينزيتي ، يوم بدأ العمل في لوحته الساحرة. الواضح ان أسهل البدايات هي تبرير الدعوى القائلة ، بأن صلاح أو فساد الحكومة يترك أثرا عميقا على مستوى وكيفية حياتنا. اذا لم يستطع احد القراء ادراك هذا التأثير ، فلعل السبب هو كونه يعيش في ظل نظام سياسي مستقر ، لا يشهد الكثير من التحولات بين عام وآخر.

ربما يتغير الحزب الحاكم في الانتخابات. لكن تغير المجموعة الحاكمة لايترك غير اثر محدود على حياة الناس (رغم تظاهر السياسيين بان ما يقومون به خلال توليهم للمناصب السياسية يترك اثرا عظيما). لكن دعنا نفكر في بعض الأنظمة السياسية التي قامت وسقطت خلال القرن العشرين: فكر مثلا في النظام النازي في المانيا ، والستة ملايين يهودي الذين قتلوا في ظل هذا النظام. فكر أيضا في الصين أيام ماوتسي تونغ ، حين توفي 20 مليون شخص أو اكثر ، بسبب المجاعة التي تسبب فيها ما أطلق عليه يومئذ "القفزة العظيمة للأمام". في هذه الاوقات العصيبة ، كانت مجتمعات

أخرى تشهد ارتفاعا في مستوى معيشتها ، بمعدلات غير مسبوقة. فكأن تاريخ القرن العشرين قد أعاد انتاج التقابل الصارخ بين الحكم الرشيد والفاسد ، على النحو الذي صوره لورينزيتي في جداريته الشهيرة.

جبر أم اختيار

ننتقل الآن الى مناقشة الفكرة الثانية من الأفكار الثلاث ، التي اعتبرناها مبررات للاهتمام بالفلسفة السياسية. وهي تتصل بالفكرة الأولى التي ناقشناها للتو. فقد شرحنا هناك ما اراد لورينزيتي ايضاحه. وخلاصته ان نوع الحكم وطبيعته ، تنعكس بشكل مباشر وعميق على حياة الناس. لقد كانت السلطة السياسية ولاتزال ، سببا مباشرا لفقر المواطنين أو غناهم ، بل هي سبب للحياة والموت.

لكن حتى لو صدقنا هذه الدعوى ، فهل نستطيع التأثير على النخبة التي تحكمنا ، ام ان المقصود هو مجرد العلم بأننا سنواجه ما ذكرناه؟. هل هذه النخبة مالكة لقرارها ، قابلة لأن تتأثر برأي مواطنيها ، أم أنها مجرد حلقة في سلسلة ، وهي ذاتها محكومة بأسباب أعمق وعوامل أقوى ، ليس في وسعنا ولا في وسعهم تعديلها ، فضلا عن تغييرها. وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فما هو النفع المرتجى من الفلسفة السياسية ، التي يزعم دارسوها أنها تستهدف مساعدتنا في معرفة واختيار النمط الافضل للحكم؟.

شهدت بعض حقب التاريخ ، انتشار فكرة الجبر التاريخي أو الحتمية التاريخية ، التي فحواها أن الحياة تجري وفق أقدار مرسومة ، وانه ليس لعامة الناس اي خيار. وفي الفترة التي كان لورينزيتي يرسم لوحاته ، كان كثير من الناس يعتقد ان التاريخ يتحرك بشكل دائري: يمكن أن يشهد بلد ما قيام حكومة صالحة ، لكنها غير قابلة للاستمرار. فمن المحتم ان تتسلل

اليها عوامل الفساد مع مرور الوقت ، فتنقلب الى عكس ما بدأت به ، فتنزلق الى حمأة الاستبداد ، مع انها تبقى قابلة للعودة الى طريق الصلاح والإصلاح. لكن المسار سيكون طويلا وبطيئا ، اذ يتوجب - بحسب هذه الرؤية - ان تكتمل دورة الهبوط كي تعود للاعلى من جديد.

في حقب أخرى ، ولعل أبرزها القرن التاسع عشر ، ساد اعتقاد فحواه ان التاريخ يتحرك في مسار تصاعدي مستقيم ، من البربرية البدائية إلى مستوى أعلى من التمدن. لكن – مرة أخرى – هذه الرؤية تشير ضمنيا الى ان الطريقة التي تدار بها المجتمعات ، ترجع في تعينها الى أسباب وعوامل اجتماعية ، خارج إطار اختيار البشر أو تاثيرهم- ولعل النسخة الأكثر شهرة من هذه الرؤية ، هي التي تدعو لها الماركسية ، التي تجادل بأن تطور المجتمع يعتمد بشكل كلي ، على الطريقة التي ينتج بها السكان سلعهم المادية ، التقنية التي يستعملونها ، والنظام الاقتصادي الذي يتبنونه.

تبعا لهذه الرؤية ، فقد صنف النظام الاقتصادي ووسائل الإنتاج ونوعيته ، باعتبارها بنية تحتية infrastructure ، بينما صنفت السياسة كبنية فوقية superstructure تعكس في طبيعتها حاجات النظام الإنتاجي السائد[6]. ومن هنا قرر كارل ماركس ان دولة المجتمعات الرأسمالية ، مكرسة لخدمة مصالح الطبقة الرأسمالية ، بينا هي في المجتمع الاشتراكي مكرسة

---

[6] تحدث كارل ماركس عن هذه الفكرة في: كارل ماركس وفردريك انجلز: **البيان الشيوعي ،** ترجمة العفيف الأخضر وعصام امين، تحرير سلامة كيلة ، روافد للنشر ، وفي مقدمة كتابه "**نقد الاقتصاد السياسي**" ، ترجمة راشد البراوي ، دار النهضة العربية (القاهرة 1969) المقدمة. https://bit.ly/3B6CA2V
لبعض التفاصيل حول هذا المفهوم ، انظر موريس غودلييه: "البُنى التحتية، المجتمعات، التاريخ" ، ترجمة يزن الحاج ، **بدايات** ، العدد ١٦ - ٢٠١٧
https://bidayatmag.com/node/813

لخدمة مصالح الطبقة العاملة. ومع مرور الزمن ، حين يتحول المجتمع الى شيوعي كامل ، سوف تنتفي الحاجة للدولة وتختفي من الوجود.

لو أخذنا برؤية كارل ماركس هذه ، فان النقاشات والتوقعات المتعلقة بشكل الحكومة ، تمسي كلها كلاما فارغا لا معنى له. لأن التاريخ سوف يتولى حل المشكلة نيابة عنا.

الطريف في الأمر ان مسيرة الماركسية ذاتها ، تكشف عن خطأ هذا النوع من الحتميات التاريخية. فقد اندلعت ثورات اشتراكية ، متأثرة بالمد الايديولوجي الماركسي ، في مجتمعات ما كان ينبغي – وفقا للتحليل الماركسي - أن يتولد فيها حراك ثوري. وأبرز هذه المجتمعات روسيا والصين ، التي كانت متخلفة نسبيا في الجانب الاقتصادي والتقني ، وبالتالي غير مهيئة لتبني النظام الاشتراكي للإنتاج. في المقابل ، قامت حكومات ديمقراطية مستقرة نسبيا في المجتمعات الراسمالية الأكثر تطورا ، وهو الأمر الذي اعتبره ماركس مستحيلا ، بالنظر إلى طبيعة هذه المجتمعات المنقسمة طبقيا. وثمة مجتمعات أخرى شبيهة لهذه أو السابقة ، سقطت في براثن انظمة فاشية.

تبين الآن ان السياسة كانت مستقلة عن الاقتصاد الى حد بعيد ، بل عن التطور الاجتماعي بشكل اعم. هذا يعني – كما سلف - ان امام الناس فرصة واسعة للاختيار ، والعمل على تجسيد اراداتهم وقناعاتهم. لا يقتصر الامر على اختيار النخبة التي ستدير حكومتهم ، بل أيضا المشاركة في تحديد المعنى الواسع للمجتمع الذي ينتمون اليه. لديهم فرصة كي يختاروا النظام العام الذي سيعيشون في ظله لزمن طويل في المستقبل: هل يفضلون نموذج حكومة الحزب الواحد (كحال الصين مثلا) ، ام يريدون ديمقراطية ليبرالية مع انتخابات حرة؟ ، هل يريدون اقتصادا ذا تخطيط مركزي ، ام يفضلون نظام السوق الحرة؟. هذه أمثلة عن نوع الاسئلة التي يحاول

الفلاسفة السياسيون الاجابة عنها.

اذا كانت تجربة العالم خلال القرن العشرين قد تأثرت بذلك النوع من الحتمية التاريخية ، التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر ، فان بدايات القرن الواحد والعشرين ، تعطي إشارة عن بروز شكل جديد من القدرية ، مدفوعة بالنمو الباهر للاقتصاد العالمي. وفقا لهذا التحليل ، فان الحكومات الوطنية ، ما عادت تملك مجالا واسعا للمناورة ضمن حدودها ، وان السيادة الوطنية تتضاءل شيئا فشيئا لصالح نمط اقتصادي معولم.

فحوى هذه الرؤية إذن ، ان على الدولة أن لا تقف في مواجهة السوق ، لأن قوة الاقتصاد في حريته ، وان تدخلها موجب لضعفه. وفي هذا الإطار ايضا، قيل ان مجموعة الدول التي لديها فرصة النجاح في هذا التنافس الكوني ، هي تلك التي تبنت الديمقراطية الليبرالية. بعبارة أخرى فانه يمكن لمجتمع ما ان يتبنى النظام السياسي الذي يرغب فيه ، نظاما إسلاميا على سبيل المثال ، لكنه سيضطر حينئذ لدفع ثمن باهظ ، يتمثل في التراجع الاقتصادي ، وهو ثمن لا يرغب اي مجتمع في دفعه.

هذه الحتمية هي خلاصة الأطروحة التي اسميت "**نهاية التاريخ**" ، والتي تجادل بأن قوى الاقتصاد سوف تدفع المجتمعات دفعا ، نحو نمط سياسي يحتذي نموذجا كونيا هو الديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسي ، والمبادرة الحرة أو نظام السوق على مستوى الاقتصاد[7].

---

[7] تنسب الاطروحة الى فرانسيس فوكوياما ، وسطرها في كتابه "**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**" ، ترجمة فؤاد شاهين ، جميل قاسم ، ورضا الشايبي ، مركز الانماء القومي (بيروت 1993) ن. إ. **https://www.alarabimag.com/read/20179.html** وللاطلاع على مراجعة نقدية لهذه الاطروحة ، انظر سعيد بنسعيد العلوي: "التاريخ بين النهاية والبداية.. قراءة في كتاب فوكوياما "بداية التاريخ" ، مجلة **يتفكرون** ، ع 7 ، 2015 . ويشير العنوان الى كتاب فوكوياما الثاني الذي صدر بهذا العنوان في 2013. **https://bit.ly/3gKU2lc**

ليس ثمة شك في ان دعاوى الجبر التاريخي هذه ، سوف تلاقي نفس المصير الذي لاقته الدعاوى الأقدم ، التي اظهرت الوقائع ضعف أدلتها. اننا نستطيع رؤية مؤشرات عديدة على تفاقم التيار المعارض للعولمة ، متجسدا في الحركات السياسية المعنية بالدفاع عن البيئة الكونية ، وتقليص الانعكاس السلبي لديناميات السوق العالمية على الدول النامية ، و مقاومة الميل للتسطيح وانحدار الجودة النوعية في الثقافة العالمية.

ان نهوض هذه الحركات يتحدى الفكرة القائلة بأن النمو الاقتصادي هو الهدف الأسمى. كما انه يثير سؤالا في غاية الأهمية ، يتناول غايات حياتنا وما يستحق القيمة العليا فيها ، وكيف ننجز تلك الغايات. هذه اذن بعض المحاور التي تثير اهتمام الباحثين في الفلسفة السياسية.

لكن حتى لو قصرنا النقاش على قضايا السياسة اللصيقة باهتماماتنا الرئيسية التي نشهدها في حياتنا اليومية ، فسوف نرى – إضافة اليها - أسئلة عديدة غيرها ، ما زالت تثير الجدل ، أسئلة مثل: أي قدر من الحرية الاقتصادية ينبغي لنا التضحية به ، كي نحصل على قدر أكبر من المساواة ، أو سؤال: الى أي حد نستطيع تقييد الحريات الشخصية ، في سبيل تعزيز قوة المجتمع الذي ننتمي اليه؟.

إخفاقات الفلسفة ونجاحاتها

هناك العديد من القضايا التي تشغل بال الناس ، والتي لا يمكن حلها دون النظر في أصولها العميقة وتاثيراتها المتعددة الابعاد ، الأمر الذي يضطرنا دائما للعودة الى حقل الفلسفة السياسية ، حيث تدرس تلك الأصول. اني اكتب هذه السطور على وقع الجدالات الشرسة في ميادين الاعلام والسياسة ، حول الإرهاب وحقوق الأفراد ، وإمكانية تدخل الدول الأقوى في الشؤون الداخلية للدول الأخرى.

بطبيعة الحال لا يمكن لدولة واحدة ، كما لا يستطيع عدد محدود من الأشخاص ، تقرير ما الذي ينبغي فعله تجاه كل من تلك الأسئلة. انها موضوع لقناعات عامة ، ويجب ان يشارك الجميع في اتخاذ الموقف المناسب منها. وقد اردت الإشارة اليها كأمثلة على القضايا التي تتصل في جذورها بمسائل الفلسفة السياسية.

أظن انني أوضحت بقدر معقول محاور اهتمام الفلسفة السياسية ، وكيف ان قضاياها ذات أهمية حيوية لنا جميعا ، وان المعرفة العميقة بأطرافها ومؤدياتها ، توضح انه ثمة فرصة حقيقية كي نقرر خياراتنا في المجال السياسي ، عن وعي بأبعادها ومراميها ، ومعرفة بما يترتب على الخيارات المختلفة.

ماذكرته يوضح اذن ان الفلسفة السياسية ، ليست قليلة الأهمية أو ضئيلة التأثير في حياة الناس اليومية ، كما قد يتخيل بعضنا. لكن – على أي حال - ثمة حجة أخرى لاهمال هذا الحقل العلمي ، يجدر بي عرضها. خلاصة هذي الحجة ان السياسة في الواقع تدور حول القوة واستعمال القوة. ونعلم ان الاقوياء ، وبينهم خصوصا رجال السياسة ، لا يلقون بالا الى أعمال الفلاسفة أو تنظيراتهم. إن أردت القيام بشيء مؤثر في المجال العام – وفقا لهذه الحجة - فاخرج الى الشارع ، نظم تظاهرة ، وربما تحتاج الى احداث بعض الفوضى ، كي تجد من يستمع اليك. و إن كنت تريد طريقا بديلا ، فابحث عن سياسي فاسد ، اعرض عليه رشوة ، أو حاول ابتزازه ، فربما تحصل على التغيير الذي تريده. فاذا كنت من اصحاب الرؤية السابقة، فلا حاجة لان تشغل نفسك بالاطروحات العلمية المتينة ، التي - على الأرجح - لا يقرأها احد!.

سوف يقول أصحاب هذه الرؤية أيضا ، ان التاريخ يبرهن على خيبة

الفلاسفة. لقد حاول بعضهم ممارسة السياسة ، لكن لا نعرف فيلسوفا اقترب من الزعماء السياسيين ، وتدخل في الشأن العام ، وصادف توفيقا يذكر. سجل التاريخ العديد من القصص عن نصح الفلاسفة والحكماء للقادة العظام. نعلم مثلا ان ارسطو كان معلما للاسكندر الاكبر ، ونعلم ان نيقولو مكيافيللي حاول تقديم المشورة إلى آل ميديشي في فلورنسا[8] ، كما ان الفيلسوف الفرنسي **دينيس ديدرو** (1713-1784)، دعي الى سان بطرسبرج كي يقدم توصيات الى الامبراطورة كاترين ، حول تحديث الدولة الروسية.

هل أدت تدخلاتهم لنتائج تستحق الذكر أم لا .. هذا موضوع آخر.

اضافة لما سبق ، فان الأطروحات التي كتبت في ظروف الصراع السياسي الشديد ، لم توفق ابدا في تحسين الحال. وبين الأمثلة الشهيرة في هذا السياق ، نذكر كتاب توماس هوبز "**لفياثان**" الذي يعد تحفة فنية في الفلسفة السياسية ، وقد كتب في ذروة الحرب الاهلية الإنجليزية ، لكنه لم يحظ باي تعاطف بين فريقي الصراع ، الملكيين وأنصار البرلمان.

لعل السبب في اخفاق "لفياثان" هو موقفه في منتصف الطريق بين طرفي النزاع. كان الملكيون يعتقدون ان سلطة الملك مستمدة من تفويض الهي ، بينما اعتقد انصار البرلمان ان هذه السلطة مصدرها رضا العامة. أما هوبز فقد تخيل صورة قاتمة للطبيعة البشرية ، الامر الذي قاده للمحاججة بأن علينا القبول باي حكومة قائمة وقادرة على إدارة الأمور بحزم ، مهما

---

[8] حول ال ميديشي ، انظر "آل ميديشي" ، **المعرفة** (اطلعت عليه 20-يونيو-2021) https://bit.ly/3xxmBYY

كانت مؤهلاتها. كان هوبز مهتما بانهاء الحرب في المقام الأول.

لم يرض أي من الطرفين برؤية هوبز رغم واقعيتها. فقد اعتبرها انصار الملكية تأكيدا ضمنيا على حق تشارلز الأول في السلطة المطلقة ، باعتباره الملك الفعلي عند اندلاع الحرب. وهذا ما يرفضه البرلمان. وفي المقابل ، كان انصار البرلمان يرون ان الحاكم الشرعي للبلاد هو **اوليفر كرومويل** ، لأنه نجح في خلع الملك ، ولأن ممثلي الشعب اختاروه قائدا ، وهذا ما يرفضه الملكيون. من هنا لم يكن لرأي هوبز قبول قطعي بين هؤلاء ولا بين أولئك.

يمكن لمثال توماس هوبز ان يساعدنا في معرفة أسباب فشل الفلاسفة ، في التأثير **المباشر** على مجريات السياسة ، وأبرزها في غالب الأحوال هو تركيزهم على خلفيات الحوادث ، أي السلسلة المنطقية التي كان الحادث حلقة أخيرة فيها ، إضافة الى عبورهم لحدود الحوادث الواقعية ، والنظر في جوانب فلسفية وتحليلية ، بعيدة عن السطح الظاهر لكل الناس ، وقد تكون متعارضة مع العقائد والتفسيرات المألوفة بين السياسيين والجمهور. ولذا لا يشعر غالب الناس بالتعاطف مع رؤاهم الغريبة.

لم يعتد الناس على التفكير في معتقداتهم أو مساءلة صدقيتها. أما الفلاسفة فقد اعتادوا تحليل هذه المعتقدات ومساءلتها. وهم يهتمون عادة بالتوقف عند ما يعتبره الناس بديهيا ومسلما ، كي يناقشوا: ما الذي يعنيه الناس حين يقولون هذا القول أو ذاك ، ماهو الدليل الذي اعتمدوه حين تبنوا هذه القناعات ، كيف سيبرهنون على صحتها فيما لو تعرضت للمساءلة والتشكيك؟.

لطالما اسفر هذا الاختبار عن نتيجة غير التي تمناها الفلاسفة. فحين

عرضوا آراءهم ورؤاهم البديلة ، بدت لعامة الناس غريبة غير مألوفة ، وقد أزعجت أولئك الذين اعتادوا على الطرق التقليدية في النقاش وتبادل الأفكار. هذا بالضبط ما حصل لرؤية توماس هوبز ، التي وجدها كلا الطرفين في الحرب الأهلية ، الملك والبرلمان ، متعارضة مع مصالحهم ، ومع معتقداتهم التي ينظرون اليها كمسلمات ، لا يمكن التفكير في بدائل عنها.

هذا لا يعني بطبيعة الحال ان رواد الفلسفة السياسية ، لم يتركوا أثرا في الحياة السياسية. فلو اخذنا بعين الاعتبار عامل الزمن ، فلن يكون من ضروب المجازفة القول ان آراءهم كانت – في بعض الأحيان – ذات تأثير بالغ على مجريات الحياة.

حين نفكر في السياسة ، فاننا نضع فرضيات لا ندرك حقيقتها الا نادرا ، أو ربما نبني على فرضيات يمر عليها الزمن فتتغير كليا. من ذلك مثلا ان توماس هوبز نشر آراءه في وقت كان معتادا ان يستذكر الناس نصوص الكتاب المقدس حين يتجادلون في السياسة. كان الدين اذن نقطة مرجعية لقضايا السياسة. تجاهل هوبز هذا العرف المتوارث. ومع مرور الزمن بات من الممكن للناس ان يفكروا في أمور السياسة ، على أرضية علمانية صرفة. هذا التحول يعد اليوم جزء من ميراث هوبز ، الذي سيبقى مؤثرا على الفكر السياسي لزمن طويل في المستقبل.

لقد كان هوبز نفسه منشغلا بعمق بالاسئلة الدينية. لكن يوم فكر في المشكلة السياسية ، حاول ان يبقى خارج هذا الاطار. وقد ساعدت مقاربته الجديدة لمفهوم السلطة السياسية ، على تحديد مكان مستقل لكل من الدين والسياسة ، بحيث يناقش كل منهما وفق لغته ومقارباته واطاره التفسيري الخاص.

دعنا نضرب مثالا آخر: في زمن توماس هوبز كان الايمان

بالديمقراطية كشكل من أشكال الحكم ، قصرا على نخبة صغيرة من الراديكاليين (هوبز نفسه لم يستبعد الفكرة بشكل كلي ، لكنه صنفها في مرتبة أدنى من الملكية). في أيامنا هذه يتحدث الناس عن الحكم الديمقراطي كواحد من المسلمات ، بحيث يغدو صعبا علينا إضفاء الشرعية على أي نظام غيره.

كيف جرى هذا التحول العميق في ثقافة الناس؟.

انها قصة معقدة ، لكن الجزء الذي لا يمكن اغفاله منها ، هو دور الفلاسفة السياسيين الذين جادلوا طويلا في الدفاع عن الديمقراطية ، الفلاسفة الذين عبروا عن ارائهم ونجحوا في إدخالها الى قلوب الناس ، حتى تحولت الى مبدأ رئيس من مباديء الحياة السياسية ، وثابت من ثوابت الثقافة العامة. نذكر في هذا السياق جان جاك روسو على سبيل المثال ، الذي لا يمكن الشك في الدور المحوري لآرائه في الثورة الفرنسية ، ولاسيما تلك التي دونها في كتابه الأشهر "**العقد الاجتماعي**".

ويقال في هذا الصدد ان **توماس كارلايل** ، المفكر الاسكوتلندي المعروف ، قد عوتب لكثرة حديثه عن أهمية الأفكار المجردة ، نظير ما يكتبه الفلاسفة. فقال عبارة جرت مجرى الامثال: "كان ثمة رجل اسمه روسو ، كتب كتابا لا يحوي شيئا سوى الأفكار. وقد طبع مرة فضحك بعض الناس منه ، اما الطبعة الثانية فغلفت نسخها بجلود الذين سخروا من الأولى!"[9].

[9]"There was once a man called Rousseau who wrote a book containing nothing but ideas. The second edition was bound in the skins of those who had laughed at the first". Quoted in Alasdair C. MacIntyre: *A Short History of Ethics*, 2nd ed. London (Routledge 1998) p. 117

ثمة كتب كثيرة في الفكر السياسي تركت أثرا بالغا. لكن ليس من السهل التنبؤ مسبقا ، بان كتابا بعينه سينال ذات الاهتمام الذي حظي به كتاب توماس هوبز (لفياثان) أو كتاب روسو (العقد الاجتماعي) أو حتى كتاب (**البيان الشيوعي**) لكارل ماركس وفريدريك انجلز. يعتمد الأمر بشكل كلي تقريبا ، على التناغم بين ما يدعو اليه الكاتب وبين التحولات السياسية والاجتماعية. اذا نجح الكاتب في تغذية مسار بعينه ، في تلبية الحاجات الثقافية للراغبين في هذا المسار ، في اقناع المزيد من الناس بالانضمام اليه ، فانه سوف يتحول الى مرجع معياري للأجيال التالية.

غني عن القول ان بعض الاعمال في الفلسفة السياسية ، حظيت بنجاح محدود فحسب ، ثم انزلقت الى الهامش من دون ان تترك أثرا يدل عليها. مع هذا فان حاجة الانسان إلى الفلسفة السياسية لا تنقضي أبدا. وهي تتجلى بصورة اجلى في الأزمات ، وحينما نواجه تحديات سياسية جديدة ، لا نستطيع تحليلها بالاستناد الى ما نعرفه من علم ، أو ما ورثناه من حكمة تقليدية. في هذه اللحظات ، نحتاج إلى التعمق أكثر ، لفحص الأسس التي بنيت عليها عقائدنا السياسية. في هذه المرحلة بالتحديد يتجلى دور الفلسفة السياسية ، حيث يعود الناس الى مصادرها الاصلية ، أو على الأقل الى الكتيبات والمقالات التي ينشرها الفلاسفة أو تلاميذهم.

الفلسفة وأبراج الحظ

قد يستشكل أحد القراء قائلا: دعنا نتفق معك في ان الفلسفة السياسية ، تقدم أجوبة على أسئلة حقيقية. لكن من يقول ان تلك الإجابات نفسها ، حقيقية واصيلة؟. (ما الذي يدفعني لتمييزها عن أخبار الحظ والابراج التي تنشرها الصحف. الا تقدم الأبراج إجابات عن حاجات محسوسة فعلا ، الا تريح الناس المهتمين بمعرفة ما يخبئه المستقبل لهم؟. لكننا مع ذلك لا نعتقد في صدقية الابراح نفسها ، بل نراها زائفة كليا).

حسنا ... ثمة ادعاء قديم فحواه ان الفلسفة السياسية ، تقدم نوعا من "الحقيقة" المتعلقة بالسياسة ، هذا شيء مختلف عن الآراء الشخصية التي نعتمد عليها في حياتنا اليومية. العلاقة بين الفلسفة والحقيقة ، دعوى قديمة كما سلف ، جادل دونها أفلاطون ، الذي يعتبر على نطاق واسع الاب المؤسس للفلسفة السياسية ، وقد قدم هذه الدعوى من خلال قصة "الكهف" التي وردت في كتابه "**الجمهورية**".

اختار أفلاطون التناظر بين الكهف المظلم والخارج المضيء ، كرمزين متقابلين لموقف الفلاسفة الذين يرون الحقيقة ، وموقف عامة الناس حين تكون تلك الحقيقة غير ما ألفوه أو عرفوه. فقد شبه عامة الناس بمجموعة من السجناء المقيدين داخل كهف لا تدخله الشمس ، لكنهم يرون ظلال الأشياء التي في الخارج. ويقول افلاطون ان أولئك السجناء سوف يفترضون ان الظلال التي يرون حركتها ، هي وحدها الأشياء الواقعية[10].

دعنا نفترض الان ان واحدا من السجناء قد أطلق سراحه ، فغادر الكهف ، ومع مرور الوقت بدأ يرى العالم على نحو مختلف ، وبدأ يدرك ان ما كان يعرفه في الكهف ليس سوى ظلال متحركة. دعنا نفترض أيضا ان الرجل عاد لزيارة أصحابه في الكهف ، وبدأ يخبرهم عن زيف قناعاتهم

---

[10] وردت قصة الكهف في أفلاطون : **الجمهورية** ، ترجمة حنا خباز ، الكتاب السابع (المثل) مؤسسة هنداوي ٢٠١٧ https://www.hindawi.org/books/30280728/7/
حول المضمون الفلسفي والرمزي لقصة الكهف ، انظر صياد فاطمة: "الوظيفة الرمزية للأسطورة في الوصول إلى الحقيقة (رمزية الكهف)" ، **الاكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية** ، الجزائر ، العدد 5 (2011) صص 74-83
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/73432

السابقة ، فهل تراهم يتقبلون كلامه؟.

يعتقد افلاطون ان هذا غير مرجح ، وهذا بالضبط هو موقف الفيلسوف مع عامة الناس. يملك الفيلسوف معرفة حقيقية بينما لا يملك عامة الناس سوى آراء متناثرة وغير مترابطة. مع ذلك فان غالبيتهم لن يجهدوا انفسهم في السعي وراء معرفة الحقيقة ، لأن طريقها شاق وطويل ، لا يرغب في احتمال عنائه غير أقلية صغيرة تقدر قيمة الحكمة.

رسم افلاطون صورة قاتمة عن الرأي العام ، أي عامة الناس ، في تفكيرهم ومواقفهم ، مقارنة بالمعرفة الفلسفية ، أي موقف الفلاسفة الذين افترض انهم – وحدهم – يعرفون الحقيقة.

- ترى هل نستطيع العثور على مبررات كافية لهذا الموقف؟.

ليس هذا هو المكان المناسب لمناقشة موقف افلاطون ، ولا سيما الأساس الميتافيزيقي لتمييزه الحاد بين الطرفين. لكن دعني أقول ببساطة إن **تصوري للفلسفة السياسية ، لا ينطوي على فرضية امتلاك الفلاسفة لنوع خاص من المعرفة ، غير متاح لسائر الناس**. بل أرى انهم يفكرون في الأشياء بنفس الطريقة التي يفكر بها أي شخص آخر. لكنهم يتميزون عن غيرهم باتباعهم لمنهجية في التفكير وترتيب الأفكار والملاحظات ، إضافة الى موقفهم النقدي ، الذي لا يميز – نظريا على الأقل – بين قناعات جديدة وأخرى قديمة. ليس من عادة الفلاسفة التسليم بكل شيء. وليس من عادتهم صون المعتقدات عن المساءلة وإعادة الفحص. فهم يتساءلون دائما عما اذا كانت هذه المسلمات والمعتقدات متسقة مع بعضها البعض ، ما إذا كانت قائمة على أستدلال متين ، ما إذا كانت قادرة على الاندماج في منظومة واحدة أوسع نطاقا.

سوف اعرض هنا بعض الأمثلة لتوضيح هذه الفكرة:

أفرض انك وجهت سؤالا لأحد السياسيين ، عن الأهداف التي يسعى لتحقيقها في مجتمعه. اذا كان هذا السياسي منتميا لأحد المجتمعات الغربية المعاصرة ، فسوف يعطيك – في الغالب – قائمة اهداف قابلة للتنبؤ سلفا ، أهدافا مثل القانون والنظام ، الحريات الفردية ، التنمية الاقتصادية ، انهاء البطالة ، إضافة الى هدف أو اثنين آخرين.

افرض الان ان فيلسوفا سياسيا استمع الى هذا الجواب ، فماذا سيكون رده؟.

حسنا ، اظنه سيشير أولا الى تلك الأهداف متسائلا: أيهم يحضى بالأولوية المطلقة؟. خذ مثلا النمو الاقتصادي ، هل هو جيد في ذاته ، ام اننا نعتبره وسيلة ، بعبارة أخرى ، هل نراه جيدا بقدر ما يعطي للناس من فرص للاختيار ، أو بقدر ما يجعل حياتهم اكثر صحة وسعادة؟.

هل يمكن لنا ان نتبنى فرضية من قبيل: ان المزيد من النمو سيكون على الدوام أمرا جيدا؟. ام اننا سنصل الى نقطة لا يعود للمزيد من النمو قيمة ، أو تاثير في الأشياء التي تحظى باهتمامنا؟.

سوف يسأل الفيلسوف أيضا عن حلول البطالة: هل نعطي قيمة للقضاء التام على البطالة ، لأننا نعتبر اجتهاد الناس في تدبير حياتهم من خلال العمل ، امرا ذا قيمة في ذاته وبذاته ، ام لأننا نرى ان الناس لن يستطيعوا الارتقاء بمعيشتهم الى المستوى اللائق من دون عمل؟. واذا كان الثاني هو الخيار الصحيح ، فلماذا لا نعطي لكل فرد دخلا ثابتا ، سواء عمل ام لم يعمل ، ونحول العمل الى نشاط تطوعي يقوم به من يستمتع به؟.

سوف يسأل الفيلسوف أيضا عن ترتيب الأولويات ، على قائمة

الأهداف الخاصة برجل السياسة ، وعلاقة كل هدف بالآخر. من النادر ان ترى سياسيا يقر صراحة بانه قد يضطر الى التضحية بأحد الأهداف من أجل الآخر. مع انهم يفعلون ذلك في الواقع. خذ مثلا قيمة "القانون والنظام" مقابل "الحرية الفردية". بعض الناس لا يمانع من تقييد الحريات الفردية ، من اجل ان تصبح شوارعنا أكثر أمانا ، أي أنه لا يعارض منح الشرطة صلاحيات أوسع في تفتيش الأشخاص ، واعتقال المشتبه بانهم ربما يكونوا متجهين للانخراط في اعمال إجرامية.

اذا كان الامر على هذا النحو ، فما هي القيمة التي لها الأولوية في قائمة أهداف السياسي؟.

لكي تقرر ذلك يتوجب عليك البدء بتحديد المعنى الدقيق للحرية الفردية.. هل هو مجرد القدرة على فعل ما تريد ، ام فعل ما تريد شرط ان لا تؤذي شخصا آخر. اختيار احد المعنيين سوف يحدث فرقا كبيرا في تحديد الاجابة على السؤال المطروح.

حين يطرح الفلاسفة أسئلة كهذه ، وحين يقترحون إجابات عنها ، فانهم لا يتكلون على أي نوع من نواع الفلسفة الباطنية المحجوبة عن عامة الناس. غاية ما يفعلونه هو دعوة قرائهم للتفكير في قناعاتهم السياسية الخاصة ، والقيم التي يرونها أعلى مكانة ، ثم ترتيب أولوياتهم وفقا لذلك ، مع إبقاء الباب مفتوحا لتعديلات لاحقة. عند التفكير في قيمة النمو الاقتصادي مثلا ، من المفيد ان نفكر في الصورة العامة لحياة الأشخاص الذين يعيشون في مستوى مرتفع: هل ارتفعت بنفس القدر مؤشرات الحياة المادية مثل الصحة وطول العمر ، وهل ارتفعت المؤشرات النفسية ، من قبيل معدل شعورهم بالسعادة ورضاهم عن حياتهم.

هذا يستدعي بطبيعة الحال ، ان يكون لدى فلاسفة السياسة اطلاع جيد على بحوث العلوم السياسية والاجتماعية.

لم يدخر الفلاسفة جهدا في البحث عن تلك البيانات. ولحسن الحظ فقد أصبح الأمر أكثر يسرا في العصر الحاضر. أما في القرون السابقة ، فقد اضطروا لبذل جهد جهيد ، في جمع ما تيسر من الأدلة والسجلات التاريخية، عن المجتمعات البشرية ونظمها السياسية المتنوعة. لا بد من القول ان تلك البيانات كانت انطباعية نوعا ما ، ولا تصلح برهانا قطعيا. اما اليوم فقد بات بوسعهم البناء على أسس تجريبية اكثر صلابة ، بفضل التوسع الهائل للعلوم الاجتماعية في القرن العشرين.

يتعلق هذا الامر كما سلف ، بالمعلومات الميدانية التي نرجع اليها في الفحص والاستدلال. اما جوهر المهمة التي يقوم بها الفلاسفة ، فلم تتغير بشكل جذري. لازالوا يأخذون ما نعرفه عن المجتمعات البشرية ، والطرق المتبعة في ممارسة السلطة ، ثم يسألون عن أفضل نظام للحكم ، رجوعا الى الأهداف والقيم التي يؤمن بها المجتمع المعني بالبحث.

حين يقوم الفلاسفة بأبحاثهم، فانهم لا يسعون للتوصل الى استنتاجات غريبة لم يعرفها أحد من المعنيين. قد يتوصلون أحيانا الى أن أفضل نظام للحكم هو النظام القائم بالفعل ، أو ربما مع بعض التعديلات. في أحيان أخرى ربما يقترحون تغييرا جذريا.

توضح الفقرات السابقة ، كيف يمكن للفلسفة السياسية ان تنير طريقنا حين نفكر في السياسة ، من دون ان تدعي امتلاك الحقيقة أو الاختصاص بمعرفة غير متاحة لعامة الناس.

أسئلة ثابتة وأخرى متحولة

ثمة نقطة يجدر الإشارة اليها هنا ، وهي تنطوي في سؤال: هل هذه الحقائق التي نتوصل اليها عن طريق الفلسفة السياسية ، قابلة للتطبيق على مختلف المجتمعات ، في مختلف الأزمنة؟. بعبارة أخرى: **هل نعتبر نتاج الفلسفة السياسية حقائق مجردة عابرة للزمان والمكان** ، ام انها –

في أحسن الأحوال – مشروطة بخصوصيات الظرف التاريخي /الاجتماعي الذي شهد ولادتها؟.

اميل للاعتقاد بأن اجندة الفلسفة السياسية تتغير ، في خط مواز للتحول الذي يشهده المجتمع والحكومة. لكن ثمة عناصر ستبقى في الذاكرة، طالما بقيت السجلات محفوظة. من بين هذه العناصر ، هناك أسئلة مزمنة تتناول الأمور الأساسية في السياسة والسلطة السياسية ، وهي الأسئلة التي سوف نعالجها في الفصل التالي.

من الأسئلة التي تندرج تحت هذا الصنف ، على سبيل المثال: لماذا نحتاج الى السياسة في المقام الأول ، بأي حق يقوم شخص ما بجبر الأشخاص الآخرين ، على فعل شيء أو الامتناع عن فعله؟. ولماذا يتوجب على أن اطيع القانون ، حينما لا يصب في مصلحتي؟.

هذه الأسئلة وأمثالها لم تتغير ، منذ أن ظهرت الفلسفة حتى اليوم. لكن ثمة شريحة أخرى مما اعتبرناه لصيقا بالظرف التاريخي ، شهدت تغيرا في الجانبين ، الأسئلة والأجوبة ، أو ربما بقي السؤال على حاله لكن الجواب تغير.

تتغير الأسئلة لأن المجتمع يتغير مع الزمن ، يتغير اقتصاده وثقافته والعوامل المؤثرة عليه وعلاقاته بالجيران. ومع هذا التحول تبرز قابليات جديدة لم تكن موجودة سابقا ، كما تتلاشى قابليات أخرى. دعنا نأخذ نظام الحكم الديمقراطي كمثال: في الوقت الحاضر ، كل فيلسوف سياسي ، في المجتمعات الغربية على الأقل ، يعتبر الديمقراطية مضمونا ضروريا للحكومة الصالحة. الديمقراطية تعني ان تكون السطة في يد الشعب ، بطريقة أو بأخرى. (سوف نرى في الفصل الثالث ان هذه الفرضية ، تترك مجالا واسعا للجدل حول المعنى الحقيقي للديمقراطية في الواقع).

أقول ان الاعتقاد في المضمون الديمقراطي للحكم الصالح ، سمة خاصة بالعصور الحديثة. اما في الماضي فقد ساد الرأي المعاكس. ففي تلك العصور ، كان الحكم الصالح يعني وجود ملك حكيم على رأس الدولة ، أو كونها تدار من جانب ارستقراطية مستنيرة ، أو من جانب الأثرياء وملاك الأراضي ، أو ربما مزيج من هؤلاء.

هل ياترى نستطيع القول باننا (المؤمنين بالديمقراطية) على حق ، وان اسلافنا كانوا خاطئين؟.

بالطبع لا. لأن الديمقراطية ليست مجرد فكرة في الأذهان. ان قيامها رهن بتوفر شروط مسبقة ، اقتصادية واجتماعية ، كي تكون مؤثرة وذات معنى. من تلك الشروط مثلا توفر مستوى معقول من التعليم والثروة بين السكان ، أو شريحة معتبرة منهم ، ووجود وسائل للاتصال الجمعي (مثل الصحافة) ، تشكل قنوات لشرح القضايا والتبادل الحر للاراء والأفكار. كما تحتاج الى وجود نظام قضائي يحظى باحترام الجمهور ، الخ.

هذه الشروط لم تتوفر في أي مكان ، الا في الماضي القريب ، وهي بالطبع ليست من النوع الذي يمكن خلقه بين عشية وضحاها (مثال أثينا الكلاسيكية يؤخد في الغالب كاستثناء ، لكن يجب استذكار ان "ديمقراطية" أثينا استوعبت اقلية من سكان المدينة فحسب. وهؤلاء تعتمد حياتهم كليا - باعتراف اليونانيين انفسهم – على عمل النساء والعبيد والعاملين الأجانب).

أخذا بعين الاعتبار تلك الظروف ، فان قدامى الفلاسفة لم يكونوا خاطئين ، حين اغفلوا الديمقراطية كشكل من اشكال الحكم. حتى جان جاك روسو ، الذي كان – كما اسلفنا – واحدا من الفلاسفة الذين ساعدت أعمالهم في تمهيد طريق الديمقراطية ، قال انه "لو وجد شعب من الآلهة

لكانت حكومته ديمقراطية ، فحكومة بالغة الكمال كهذه لا تلائم الآدميين"[11]. بالنظر للظروف التي كانت سائدة في تلك الأزمنة ، فان النظام الديمقراطي لم يكن قابلا للحياة والاستمرار.

مثال آخر على الاجندة المتغيرة للفلسفة السياسية ، دعنا نتامل في القيمة التي نضفيها اليوم على مبدأ الاختيار الشخصي. نحن نعتقد ان الناس احرار في اختيار وظائفهم ، شركائهم ، معتقداتهم الدينية ، الأزياء التي يرتدونها ، والموسيقى التي يستمعون إليها ، وما إلى ذلك. من المهم – حسب اعتقادنا - أن يصمم كل شخص أو يكتشف نمط العيش الذي يناسبه ويحقق غاياته.

لكن .. ما هي قيمة هذه الاعتبارات لو كنت في مجتمع يتفق سكانه على اتباع تقاليد آبائهم ، خطوة بخطوة ، مجتمع لا يوفر سوى مساحة ضئيلة لاختيار الوظيفة ، مجتمع لا يتوفر فيه سوى القليل من مجالات الترفيه ، ويخضع بكامله لهيمنة دين مشترك؟.

هنا تمسي القيم الأخرى أعظم أهمية. وهذا هو حال المجتمعات البشرية ، في الأعم الأغلب من تاريخها القديم. لهذا فلا ينبغي ان يكون مدهشا ، إذا علمنا ان مبدأ الاختيار الشخصي ، انتظر حتى القرن الثامن عشر كي يحوز المرتبة العليا في نقاشات الفلاسفة ، ويصبح موضوعا أثيرا لأمثال جون ستيوارت ميل ، في كتابه الكلاسيكي "في الحرية *On Liberty* " ، وهذا سيكون مادة لنقاشنا في الفصل الرابع.

---

[11] جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي** ، ترجمة عادل زعيتر ، الكتاب الثالث ، الفصل الرابع ، ن. إ. (م. هنداوى 2013) https://www.hindawi.org/books/68050471/3.4/

لقد كان مسعاي في هذا الكتاب منصبا على إقامة نوع من التوازن ، بين الأسئلة المزمنة في الفلسفة السياسية ، ونظيرتها التي ظهرت في الماضي القريب فحسب. أسئلة مثل حقوق المرأة والأقليات الثقافية ، تصنف تحت النوع الثاني ، وسوف تكون موضوعا للفصل السادس.

ان إقامة التوازن على النحو المذكور قد يكون مهمة صعبة. من السهل ان تنجرف وراء القضايا الأكثر إثارة للاهتمام ، بينما تغفل عن القضايا الأساسية التي تشكل أرضية للسياسة في أي مكان. ربما نتقي هذا الانزلاق بالعودة الى الماضي ، الى مدينة سيينا الإيطالية ، الى لوحات امبروجيو لورينزيتي بالخصوص ، كي نستذكر من جديد ، بان الكيفية التي نتبعها في تأليف السلطة السياسية ، ربما تشكل العامل الحاسم بين الحياة والموت ، بين الغنى والفاقة. هذي هي نقطة الانطلاق للفصل التالي.

إضافة الى ما سبق ، فقد سعيت للموازنة بين ما أطرحه من حجج شخصية ، وما طرحه الآخرون من احتجاجات ، في كل من القضايا التي عرضت للنقاش. وقد كان غرضي على الدوام هو إيضاح وتحديد موارد الجدل بين الجبهات المتعارضة في الفلسفة السياسية ، بين الفوضويين anarchist والدولتيين على سبيل المثال ، بين الديمقراطيين والنخبويين ، جدل الليبراليين مع السلطويين ، جدل القوميين ضد الأمميين ، وهكذا وهلم جرا.

يهمني على أي حال تنبيه القاريء ، الى أني لا أجازف بادعاء ان ما يراه هنا مسح شامل ومحايد تماما. لا يمكن للمرء ان يكتب في الفلسفة السياسية من دون ان يمارس التفلسف أيضا. أعلم ان بعض القراء ربما يرغب في جواب واحد فقط ، يراه معقولا ، جواب عن كل مسألة من المسائل التي تثير جدالات شرسة في هذه الأيام. وقد حاولت تفنيد هذا

الوهم. حاولت تجنب الإيحاء بصدقية احتمال كهذا. لا اعتقد بوجود جواب واحد فقط عن كل مسألة. لكني – مع ذلك – لم أحاول إخفاء الخيار الذي أميل اليه أو أتعاطف معه. هناك أجوبة عديدة لكل مسألة ، ومن البديهي ان كلا منا سيميل الى الجواب الذي يبدو له أكثر معقولية أو اقناعا.

اذا اخترت ان تخالف رأيي ، فاني آمل ان تجد بين الاحتجاجات المعروضة ما يدعم الخيار الذي تميل اليه. مع اني – بطبيعة الحال – أتمنى ان تقتنع بالحجج التي وجدتها أقوى دلالة على المطلوب ، وبناء عليها اخترت الموقف الذي أتبناه.

قراءات إضافية مقترحة:

لقد ادرجت عددا من الكتب التي اقترحها المؤلف كقراءات اضافية ، ضمن المراجع حيثما وجدت إحالة اليها. وبالاضافة الى تلك ، يوصي المؤلف بالمراجع المذكورة أدناه لمن أراد التعمق في قضايا الفلسفة السياسية:

- Adam Swift, Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians (Polity Press, 2001).
- Brian Redhead (ed.), *Political Thought from Plato to Nato* (Penguin, 1995)
- David Miller, Janet Coleman, William Connolly, and Alan Ryan, *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, (Blackwell, 1987).
- David Muschamp (ed.), *Political Thinkers* (Macmillan, 1986)
- Dudley Knowles, *Political Philosophy* (Routledge, 2001).
- Gerald Gaus, Political Concepts and Political Theories (Westview Press, 2000).
- Iain Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought* (Blackwell, 1992).
- John Morrow, *History of Political Thought* (Macmillan 1998).
- Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, 1996).
- Robert Goodin & Philip Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell, 1993).
- Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed. (Oxford University Press, 2002).

الفصل الثاني

السلطة السياسية

لو سألني شخص ما: كيف نحكم انفسنا وندير حياتنا المشتركة ، في هذا العصر ، ما هو النظام الذي على ضوئه نعيش معا ونشكل مجتمعا؟.

افترض ان الجواب سيكون على النحو التالي: مجتمعنا يدار عن طريق حكومات تملك سلطة واسعة جدا ، بل غير مسبوقة ، تستعملها في التأثير على حياتنا. عمل الحكومة لا ينحصر في توفير الحماية الاساسية لأعضاء المجتمع ، اشخاصهم وأملاكهم ، بل هي – إضافة الى هذا – تقوم بتنظيم حياتنا وتحركاتنا في كل مجال ، وبألف طريقة وطريقة. من ذلك مثلا انها تحدد الوسائل التي يمكن لنا استعمالها في كسب عيشنا ، والنظم التي نعمل في إطارها ، وتحدد التجهيزات التي نستعملها في التواصل مع بعضنا البعض ، كما تحدد كيف نتنقل وكيف نسافر ، بل كيف نربي أطفالنا.. وهكذا.

لا تقتصر علاقة الحكومات مع مواطنيها على الالزامات التي تفرضها عليهم ، مثل التي ذكرت آنفا. فهي – إضافة لذلك – توفر لنا نطاقا ضخما

من المنافع ، بدء من الرعاية الصحية الى التعليم ، وحتى المواصلات والطرق والمساكن والحدائق والمتاحف والمنشآت الرياضية ، الخ.

قد لا يكون من ضروب المبالغة ، لو قلت ان الدولة هي التي تخلق المجتمع. بطبيعة الحال ، لا يمكن الادعاء ان كافة الدول قد نجحت في القيام بهذه الوظائف والأدوار ، لكني لا اظن أحدا يرغب في غياب الدولة أو تخليها عن وظائفها ، ولا أحد يرغب في الانتماء الى دولة فاشلة.

نظام الدولة الذي نعرفه اليوم ، ظاهرة جديدة في التاريخ البشري. فيما مضى كانت المجتمعات تنظم نفسها في نطاقات اصغر بكثير مما نعرفه اليوم. في المجتمعات القبلية مثلا ، كانت السلطة في يد شيوخ القرية أو القبيلة ، الذين يجتمعون للفصل في الخلافات بين أعضاء القبيلة ، أو ربما يقومون بتفسير اعرافها.

وحتى حين ظهرت المجتمعات الكبيرة الحجم ، كما هو الحال في الصين خلال عهد عائلة هان (202 ق.م.-221م) أو في اوربا خلال العصور الوسطى ، فانه لم يكن ثمة نظام يستحق ان نطلق عليه اسم الدولة بالمفهوم المعاصر. في تلك الأزمنة ، كانت السلطة العليا في يد الملك أو الامبراطور ، لكن الشؤون العامة اليومية ، بقيت تدار من جانب الحكام المحليين وموظفيهم.

لم يكن لحكومات الدول القديمة تأثير واسع على حياة مواطنيها. فهي لم تسع – كما تفعل الدول الحديثة - للاقتراب كثيرا من تفاصيل حياتهم ، ولم تحاول تنظيمها على نحو يجعلها في حالة اتصال يومي معهم (ربما باستثناء القضايا المتعلقة بالدين). لم تحاول تلك الحكومات أيضا انشاء نظام للخدمات العامة ، أو توفير السلع والمنافع التي نعرفها اليوم.

لقد اندمجت "السلطة السياسية" في النسيج الاجتماعي ، على نحو جعل وجودها من المسلمات التي لا تحتمل الجدل. ولهذا انحصرت النقاشات يومها في سؤال "من" الذي ينبغي له ان يمارس السلطة ، ومن أين حصل على الحق في الأمر والنهي والحكم ، وهل ينبغي توزيعها بين اكثر من جهة ، بين الملوك والرهبان على سبيل المثال.

ان قيام الدول الحديثة ، في اوربا الغربية أولا ، ثم في سائر انحاء العالم ، يعني ان مشكلة السلطة السياسية كانت شغلا شاغلا للفلاسفة السياسيين ، طيلة الخمسة قرون الأخيرة. لدينا هنا هيئة تدعي ان لها حقا في إدارة حياتنا بالف طريقة وطريقة. فما الذي يبرر هذي الدعوى ، ومتى يكون تدخلها المفرط في حياتنا مشروعا ، وإلى أي حد يتوجب علينا – كمواطنين عاديين – ان نطيع القوانين التي تضعها الحكومة ، ونتبع إملاءاتها.

لا بد من الاجابة على هذه الأسئلة الأولية ، قبل ان نذهب قدما في النقاش حول الطريقة المثلى لتشكيل حكومة ، وكيف سيكون شكلها ونظامها ، وما هي الحدود المناسبة للسلطة وممارستها.

معنى السلطة

حين نقول ان الدولة تملك سلطة سياسية ، أو تمارس سلطة سياسية ، فما الذي نعنيه بهذا القول؟.

ثمة **جانبان** في السلطة السياسية. الجانب **الأول** يتمثل في قناعة الناس واعترافهم بها كولاية authority بمعنى ان لها "حق" في أن تأمرهم بان يفعلوا أفعالا بعينها أو يمتنعوا عن أخرى. عندما يطيع الناس القانون ، فان دافعهم الى الطاعة هو اعتقادهم بأن الهيئة التي وضعت القانون ،

مخولة بهذا وأن لها الحق في وضعه وتنفيذ مضمونه. هذا يقتضي بطبيعة الحال ان يكون القانون مطاعا من جانب الذين يوجه اليهم (اعضاء المجتمع).

اما الجانب **الثاني** فهو يتمثل في دعم الالزام الاخلاقي بالعقاب. فالأشخاص الذين يأبون الانصياع لمقتضيات القانون ، سوف يجدون انفسهم عرضة للعقاب الذي قد يشمل التغريم أو السجن ، أو غيرها من العقوبات.

هذان جانبان متكاملان. يجب ان يطيع الناس القانون ايمانا بشرعيته. فان لم يفعلوا ذلك ، فلا يمكن لأي قانون ان ينجح. وفي حالة كهذه ، قد تضطر الحكومة لتوظيف آلاف الجنود والاشخاص ، لفرض القانون على عامة الناس. لكن هذا يثير سؤالا آخر ، اذا امتلك رجال الدولة أو جهاز فرض القانون ، قوة هائلة ، فمن الذي سيطبق القانون عليهم؟.

من الأمور التي تلفت النظر هنا ، ان وجود الدولة والقانون يحرر الافراد من القلق على انفسهم واملاكهم. في الحقيقة فان جانبا هاما من طاعة الناس للقانون ، مبعثه قناعتهم بأن الذين يخرقونه سوف ينالهم العقاب. انا لا أسرق من جاري ، لأني احترم ملكيته واختصاصه بما يملك. وآمل ان يفعل الشيء نفسه. لكني اعلم بطبيعة الحال ان الخوف من العقاب يلوح في الأفق أيضا ، فلو ان جاري مثلا سرق شيئا من داري ، فاني استطيع الاتصال بالشرطة لاستعادته. هذا يعني ان الأشخاص الذين يطيعون القانون باختيارهم ، يعلمون أيضا ان القانون سيحميهم من العابثين ، الذين ربما يفكرون في انتهاز الفرصة وايذاء الآخرين.

تجمع السلطة السياسية إذن بين مفهوم الولاية الحقة authority proper والامتثال القسري. انها ليست ولاية صرفة ، مثل نفوذ المعلم

الحكيم الذي يتبع تلاميذه تعليماته دون أي قسر ، كما انها ليست جهة جبر بحت ، مثل الجبر الذي يمارسه رجل مسلح ، يجبرك على تسليمه محفظة نقودك. انها مزيج من الاثنين ، الولاية الحقة والجبر البحت.

لكن يبقى السؤال الأهم: لماذا نحتاج الى هيئة تفرض علينا ما نريد وما لا نريد؟.

ان السلطة السياسية ، سيما اذا مورست على يد هيئات عظيمة القوة ، مثل الدول الحديثة ، تفرض علينا الزامات ومتطلبات كثيرة جدا ، لا نرغب فيها ، بل ان بعضها – مثل الضرائب – يجعلنا أسوأ حالا من الناحية المادية ، وبعضها الآخر يلزمنا بأفعال تتعارض مع قناعاتنا الأخلاقية (من قبيل المشاركة في حروب لا نراها عادلة أو صحيحة اخلاقيا). لقد أشرت سابقا الى ان الاناركيين يعتقدون ان المجتمع قادر على حكم نفسه وتنظيم أموره ، فلا حاجة لأن يجعل نفسه أسيرا لهيئات لا ضرورة لها. بل ليس له مصلحة في الخضوع لهيئة سخرها اشخاص محددون لمصلحتهم الخاصة. ترى ما الذي سنقوله لهؤلاء كي نقنعهم بحاجة المجتمعات إلى الدولة؟

سأعود إلى البدائل الأناركية للدولة لاحقا في هذا الفصل ، لكنني سأدافع أولاً عن السلطة السياسية. سأتبع طريقة تقليدية نوعا ما ، حيث أبدأ بسؤال للقارئ عما اذا كان قادرا على تخيل الحياة في مجتمع من دون دولة ، من دون الشرطة أو الجيش ، ومن دون القضاء ودوائر الخدمة المدنية ، وبقية الأجهزة التي تتألف منها الدولة الحديثة. دعنا نتخيل ان هذه الاجهزة غابت فجأة ولم يعد لها دور أو وجود في المجتمع ، فما الذي سيحدث عندئذ؟.

الواقع ان هذه ليست بالأسئلة الجديدة. فقد كانت جزء من تجربة فكرية سجلها توماس هوبز في كتابه "الفياثان" الذي نشر عام ١٦٥١ ، مثلما

أشرت في الفصل الأول.

كان هوبز قد عايش الانهيار الجزئي للسلطة السياسية ، بسبب اندلاع الحرب الأهلية الانكليزية. ولهذا فان الصورة التي رسمها لهذا الظرف كانت قاتمة الى اقصى الحدود. رأى هوبز انهيار الدولة أو تلاشي دورها شبيها لما وصفه بمجتمع الحالة الطبيعية السابق لقيام الدولة ، وهو يقارب ما نسميه حياة الغابة ، التي ابرز سماتها – وفقا لهوبز أيضا - التنافس الشرس على ضروريات الحياة ، الأمر الذي يجعل البشر في حالة خوف دائم من عدوان الآخرين على اشخاصهم أو املاكهم. الخوف الدائم على الحياة ، يولد في انفسهم ميلا مضادا ينطوي على توجه عدواني ، أو ربما فهم الآخرين كأعداء ، والتعامل معهم على هذا الأساس ، وربما يصل الأمر الى المبادرة بالعدوان على الغير ، كاجراء وقائي ، لمنع هؤلاء من الاستقواء ثم العدوان عليهم. يلخص هوبز نتيجة هذه الحالة في الفقرة التالية ، التي اقتبسها عشرات الكتاب[12]:

> في حالة كهذه ، لامكان للعمل ، لأن ثماره لا تكون مضمونة ، ونتيجة لذلك لا زراعة للارض ، ولا ملاحة ، ولا استخدام للسلع التي قد تستورد بالبحر ، ولا بناء ضخما ، ولا أدوات لتحريك أو ازالة الاشياء التي تتطب قوة كبيرة ، ولا معرفة لسطح الأرض ، ولا حساب للزمن ، ولا فنون ولا آداب ، ولا مجتمع ، والاسوأ من هذا كله وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف ، وكون حياة الانسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة.

يقال أحيانا ان هذا الاستنتاج القاتم ، يعكس رؤية هوبز المتشائمة

[12] توماس هوبز: اللفياثان ، الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب ، دار الفارابي (بيروت 2011) ص 134
https://www.alarabimag.com/read/19373.html

للطبيعة البشرية ، اي اعتقاده بان الناس بطبعهم انانيون أو جشعون ، وانهم لو تركوا دون رقيب أو حسيب ، فسوف يسعون للاستئثار بكل ما يمكنهم انتزاعه. لكني **ارى في هذا التفسير اغفالا لرؤية هوبز الحقيقية ، اي اعتقاده بأن التعاون بين الناس مستحيل ، في غياب الثقة المتبادلة.** ان غياب الثقة هو نتيجة مؤكدة حينما تغيب السلطة العليا المخولة بفرض القانون. الاشياء التي رآها هوبز مفقودة في ظرف "الحالة الطبيعية" هي تلك التي لا يمكن لفرد واحد أن يقوم بها ، بل تتطلب – بالضرورة – تعاونا بين عدة أشخاص ، على أمل بأن كلا منهم أو من غيرهم سيقوم بدوره أيضا. لكن هذا الأمل ليس واقعيا ولن يكون التعويل عليه مأمونا ، ما لم يكن ثمة سلطة سياسية تحمي التعاقدات وحقوق المتعاقدين.

دعني افترض اني تعاقدت مع شخص ما ، فما الذي يحملني على الاعتقاد بأنه سيلتزم بمقتضيات العقد ، ما لم يكن ثمة قانون يلزم المتعاقدين بالوفاء؟. لعله يكون من الاشخاص الذين يوفون بالتزاماتهم ، لكنه قد يتساءل عما إذا كان الطرف الثاني – انا – سيفعل الشيء نفسه. وفي نهاية المطاف قد يقرر أحد الاثنين ان الامر محفوف بالمخاطر ولا يستحق المجازفة.

يجادل هوبز بان الحكمة في حالة كهذه ، تقتضي افتراض اسوأ الاحتمالات ، والأخذ بأي إجراء لتأمين نفسك من خطر الموت ، وان الوسيلة الى هذا هي امتلاك اقصى ما تستطيع من قوة ، قياسا الى ما يملكه الآخرون.

من حيث المبدأ ، الخوف من الآخرين ، والناشئ بدوره من عدم الثقة بالغير ، هو الذي يحول الحياة في غياب الدولة الى ما وصفه هوبز ب "حرب

دائمة من أي شخص ضد جيرانه"[13]

- ترى .. هل كان هذا التشاؤم في محله؟.

يقول ناقدو هوبز انه غير واقعي: حين تنظر من حولك ، فسوف ترى دليلا كافيا على ثقة الناس ببعضهم ، وعلى تعاونهم مع بعضهم ، بل ستراهم يساعدون بعضهم البعض ، دون ان يتوقعوا مكافأة على جهدهم. وهذا كله يجري دون تدخل من جانب الدولة أو اي من هيئاتها. في بعض الأحيان يقرر مجموعة من الجيران ان يتعاونوا على إصلاح ملعب مهجور ، كي يلعب فيه أطفالهم ، فيشكلون فريق عمل ، يتقاسمون المهمات فيما بينهم ، ويثق كل منهم في أن الآخرين سينجزون ما التزموا به ، من دون توقيع على اتفاقية قانونية ، أو استحضار وسيلة من وسائل الالزام.

الطبيعة البشرية ليست على النحو الذي صوره هوبز. لكن النقاش على هذا النحو سوف يذهب في الاتجاه الخطأ. ربما كان هوبز متشائما نوعا ما ازاء الطبيعة البشرية (شوهد مرة يعطي متسولا بعض المال ، وحين سئل عن ذلك ، قال انه كان منزعجا من رؤية المتسول ، فاراد فقط تخفيف انزعاجه). اقول على الرغم من علمنا بتشاؤم هوبز ، الا ان جوهر الموضوع ليس في هذا الموقف بالذات ، بل في تقريره بأن مناخ الخوف الذي يعقب انهيار السلطة ، يؤدي الى اضعاف جانب اللطف والميل الى الثقة عند البشر. هذه الفكرة ليست خطأ ، ويدعمها ما نعرفه عن سلوك البشر حين يكونوا محاصرين في حرب أهلية ، أو في موقف مماثل ، سيما حين تكون حياة الانسان على المحك.

[13] توماس هوبز: المصدر السابق ، ص 251 .

نحن إذن في حاجة الى وجود الدولة ، لأنها تمنحنا الشعور بالأمان الذي يسمح لنا بالثقة في الآخرين. في مناخ تسوده الثقة ، يمكن للناس ان يتعاونوا في انجاز المنافع التي قال هوبز انها غير ممكنة في ظرف الحالة الطبيعية/ غياب الدولة.

- **لكن كيف لنا ان نقيم حكومة ان لم تكن قائمة في الأصل؟.**

تصور هوبز اولئك الناس الذين سئموا الخوف ، يلتقون ويتحدثون ، ثم يتعاهدون على اختيار شخص يمنحونه سيادة عليا ، كي يقودهم منذ ذلك اليوم فصاعدا. أو قد يتوفر بديل: يقوم اولئك الناس باعلان الولاء والطاعة لشخص يملك قوة ويرشح نفسه للحكم ، ربما يكون جنرالا قادرا على السيطرة على الجميع. الحقيقة ان هوبز لم يوجه سوى قليل من الاهتمام للشخص الذي يمسك بالسلطة ، وركز بدلا من هذا على الحاجة لأن تكون السلطة ذاتها موحدة وغير مقيدة.

في هذه النقطة قد نأخذ طريقا غير طريق هوبز. لكن قبل ان ننظر عن كثب الى كيفية تأليف السلطة ، ربما ينبغي لنا ان نتساءل ان كان ثمة طريق لتفادي ظرف "الحالة الطبيعية/غياب الدولة".

الحجة الاناركية

لقد أبدى هوبز تشاؤما شديدا حيال ما يمكن ان يحدث في غياب السلطة السياسية. دعنا من هذا الآن ولنتساءل: هل ثمة فرصة للتعاون الاجتماعي في هذا الحال؟.

يعتقد الاناركيون Anarchists ان هذا ممكن. نعلم طبعا ان هذا التيار كان دائما أقلية صغيرة ، لكن من الضروري على أي حال ان نستمع

اليهم. يتوجب على الفلاسفة السياسيين ان يضعوا الحكمة التقليدية على طاولة الاختبار. وبالتالي فليس من الصحيح ان نتعامل مع السلطة السياسية كمسلمة قطعية ، قبل استكشاف بدائلها[14].

وفي هذا السياق نشير الى وجود اتجاهين مختلفين يمكن ان ننظر فيهما: الاناركيون ذاتهم يصنفون الى فريقين ، أحدهما يركز على محورية **المجتمع** ، بينما يركز الثاني على محور **السوق**.

يركز الفريق الأول (**الاناركي المجتمعي**) على التقارب والتعارف بين أعضاء المجتمع ، كمنطلق للقول بأن المجتمعات الصغيرة ، قادرة على تأسيس مناخ تسوده الثقة والقابلية للتعاون ، من دون حاجة لتدخل أي هيئة حكومية. يتألف المجتمع الصغير (سكان عمارة واحدة مثلا) من اشخاص يعرفون بعضهم بعضا ، يميزون بين جارهم وبين الغريب ، يتفاعلون يوميا تقريبا. هذا التعارف والتفاعل يساعد في صون النظام الاجتماعي. ان هاجم احد شخصا آخر ، أو سرق املاكه ، أو رفض المساهمة بحصته في الواجبات الاجتماعية المشتركة ، فسوف يكون عرضة لجزاءات اجتماعية صريحة.

من تلك الجزاءات مثلا ، التشهير والعزل: ان خبر الخطأ ومرتكبه سيكون معروفا عند كافة أعضاء الجماعة خلال ساعات (لانهم كما سلف

---

[14] The writer has discussed anarchism at greater length in: David Miller, *Anarchism* (London, Dent, 1984).

The most important work of libertarian political philosophy is Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Blackwell, 1974), though note that Nozick ends up by defending the minimal state rather than anarchy.

For a good discussion see Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State.* Cambridge: (Polity Press, 1991).

مجموعة صغيرة تتفاعل يوميا) وربما يسمع توبيخا من جيرانه ، وربما يرفضون التعاون معه في المستقبل. في اجتماعات الجماعة ، سوف يسمع ادانة لفعله ، وربما يطلب منه المغادرة. كل هذا يحدث دون ان يجبر الفاعل على القيام بأي شيء وبدون ان يعاقب رسميا. **وهذا هو السر وراء وصفنا لهذا الاتجاه كبديل عن السلطة السياسية ، وليس كشكل من اشكالها.**

تستمد هذه الطريقة مبرراتها من حقيقة ارتكازها على واحدة من أهم الدوافع الإنسانية ، أي الرغبة في ان يكون الانسان مقبولا ومحترما من جانب المحيطين به. وفي حالة المجتمعات الصغيرة ، كالتي ذكرناها ، يمكن لهذه النقطة ان تجعل التعاون بين الناس ممكنا ، مع علمنا بانهم ليسوا قديسين.

يجادل الاناركيون المجتمعيون بأنه في مجتمع سياسي مؤلف من مجتمعات صغيرة على النحو السابق ، سيكون التعاون بين الافراد ممكنا ، حتى على نطاقات أوسع بكثير مما ذكر.

نفترض من حيث الاساس ان المجتمعات الصغيرة ، سوف تتوافق على تبادل الخدمات فيما بينها. ربما يتخصص كل منهم في انتاج سلع بعينها، بحيث يستفيد كل فرد من انتاج الآخرين ، ولعلهم يتعاونون أيضا في اقامة المشاريع الأضخم حجما والتي تحتاج لطاقة أكبر ، مثل نظام النقل الجماعي وخدمة البريد. ينبغي لهذه المجتمعات أن تبرم اتفاقيات فيما بينها. وإذا خرق أحدها التزاماته ، فسوف يعتبر غير جدير بالثقة ، وسوف يحرم من تعاون الآخرين معه في المستقبل.

هذا يظهر اذن أنه لا حاجة لسلطة مركزية ، تأمر الناس بما يجب ان يفعلوه ، وما يجب ان يمتنعوا عنه ، كما انه لا حاجة لاستخدام القوة القسرية لجبر المجتمعات على التعاون ، لأنها قادرة على تنظيم نفسها وضبط سلوكها ، بما فيها منع التملص من الالتزامات المشتركة.

- اليست هذه صورة مثالية عن حياة من دون دولة؟
- فما الخطأ في ان تكون الحياة على هذا النحو؟

ان ابرز المشكلات التي تعيق هذا التصور ، هو كونه غير ممكن في الواقع. فامكانية تحقيقه مشروطة بوجود مجتمعات صغيرة ومتماسكة ، تمثل البنية التحتية للنظام الاجتماعي. نعلم ان هذا ربما كان فرضية معقولة في الماضي ، لكنه لم يعد ممكنا اليوم. نحن نعيش في مجتمعات تتحول باستمرار وتتغير بنيتها البشرية ، بمعنى ان الافراد يتحركون بين هذه المجتمعات وحواليها ، وان اناسا من خارجها ينضمون اليها ويتعاونون معها. ان الخدمات العامة لايقتصر القيام بها على اعضاء الجماعة ، ولا المجتمعات المجاورة ، بل يتشارك في انجازها اناس من مناطق بعيدة أيضا، ممن كانوا يصنفون عادة باعتبارهم غرباء.

هذا التصور الأناركي ليس هراء في حقيقة الأمر. لكنه غير واقعي ، لأن نجاحه مشروط بتحقق الفرضية التي فحواها أننا سوف نتفاعل على الدوام مع نفس الاشخاص ، بحيث تصبح سلوكياتنا والطريقة التي نتصرف بها ، عرفا مشتركا في الجماعة.

وعلى الجانب الثاني ، فان نجاحها مشروط بتحقق الفرضية القائلة بان التلويح باستبعاد عضو الجماعة واخراجه منها ، يشكل رادعا قويا للسلوكيات المعادية للمجتمع. لكنا نجد من الصعوبة بمكان ان تتحقق هذه الفرضية في مجتمع كبير وسريع التحول. ولذلك ، لا مفر من الاتكال على منظومة قانونية ، تتولى متابعة الأشخاص الذين يؤذون الآخرين ، وانزال العقاب بحقهم. ومع توفر هذه المنظومة ، سوف نتمكن من انشاء اتفاقيات ملزمة فيما بيننا ، تتضمن التلويح بعقوبات صريحة ومعرفة سلفا، لمن يتهرب من الالتزام بحصته من التعاقدات.

ثمة نقطة أخرى أغفلها اصحاب الرؤية الاناركية السابقة ، وخلاصتها ان التعاون بين المجتمعات ليس مباشرا وصريحا ، على النحو الذي افترضه الاناركيون. ذلك ان ولاء الافراد لجماعتهم المباشرة يتوازى عادة مع شعور قوي بعدم الثقة في الجماعات الاخرى. وهذا قد يؤدي الى انهيار الاتفاقات المعقودة بين جماعتين أو اكثر ، لأن أحد الفريقين متشكك في ان الفريق الآخر ، ربما لا يتحمل نصيبه الكامل من العبء الضروري لانجاز المشروع الذي تعاقدنا عليه. بل ربما نختلف - في المقام الاول - على تحديد ما يعتبر حصة منصفة لهذا الطرف وذاك.

هذا يظهر بوضوح في الاعمال التي تتطلب مشاركة واسعة ، وتنطوي في الوقت نفسه على تباين في الكلف بين المشتركين: لنفترض مثلا أننا نريد بناء شبكة للسكك الحديدية بواسطة المجتمعات المحلية ، وفي غياب سلطة سياسية مركزية. فما هي حصة كل مجتمع من الكلف التي يتطلبها انشاء المشروع؟. هل نقسم المجموع على عدد الافراد ، فيتحمل كل شخص حصة مماثلة لما يتحمله الاخرون ، أم نكلف المجتمعات الأكثر ثراء بتحمل العبء الأكبر. وإذا كان أحد المجتمعات واقعا في منطقة نائية ، وبالتالي فان وصول الشبكة اليه سيكون اعلى كلفة من البقية ، فهل يتوجب عليه تغطية الكلفة الاضافية بمفرده ، أم ينبغي للجميع اقتسام التكلفة دون تمييز بين البعيد والقريب؟.

الواقع انه لا توجد إجابات سهلة على هذه الأسئلة ، كما لا يوجد مبرر للاعتقاد بأنه سيكون من الممكن للعديد من المجتمعات المحلية ، التوصل إلى اتفاق طوعي بشأنها. في المقابل ، يمكن للدولة أن تفرض حلا على الجميع: يمكن أن تطلب من كل شخص أو من كل مجتمع المساهمة بمبلغ معين ، من خلال النظام الضريبي على سبيل المثال.

الحجة الليبرتارية

دعنا ننظر الآن في البديل الأناركي الآخر للسلطة السياسية والدولة ، البديل الذي يعتمد على السوق والاقتصاد. يتماشى هذا بالتأكيد مع اتجاه العالم الحديث ، بالقدر الذي يمكن للسوق أن تبرهن على قابليتها ، كأداة فعالة لتمكين الناس من العمل معًا بأعداد كبيرة. تزودنا السوق فعليا بمعظم السلع والخدمات التي نحتاجها أو نريدها. لكن السؤال الذي لا يمكن اغفاله ، هو : هل يمكن للسوق أن تأخذ دور الدولة أو تحل محلها؟.

يطرح الفريق الاناركي الذي يركز على محورية السوق (يسمى أيضا الليبرتاري Libertarian) حجة مضادة لما عرضناه ، فحواها انه يمكن للمواطن ان يتعاقد بشكل فردي ، مع جهات تقدم الخدمات التي هي الآن في عهدة الدولة ، بما فيها خدمات الأمن والحماية الشخصية. في غياب الدولة ، ستولد شركات متخصصة في الخدمات الأمنية ، مثل حماية العملاء وممتلكاتهم ، ويشمل ذلك استرداد الممتلكات المسروقة ، وإنفاذ العقود ، والحصول على تعويض عن الإصابة الشخصية. من هنا فاني لن أحتاج للشرطة لو تعرضت لحادثة أو اعتداء. لو سرق جاري شيئا يخصني ، فسوف أتصل بوكالة الحماية التي سبق ان تعاقدت معها ، وسيتخذون الإجراءات الضرورية ضد الجار المزعج نيابة عني.

لكن ماذا لو أنكر الجار دعواي ، وطالب وكالة الحماية التي تعاقد معها ، بحمايته من مطالبتي؟. وماذا سيحصل لو اخفقت الوكالتان في الاتفاق على حل؟. يقول الليبرتاريون ان القضية ستحال عندئذ الى محكم ، يتقاضى رسوما من الطرفين مقابل خدمة التحكيم. إحالة القضية الى المحكم ، ستوفر على الوكالتين الجهد وربما الاضرار التي قد تترتب على صراع طويل بينهما. هكذا اذن ستجد السوق حلا لمشكلة كانت في العادة حكرا

على الدولة.

وفقا لهذه الرؤية ، يمكن ان نتصور سوقا أولية للخدمات الوقائية (كالحراسة مثلا) ثم سوق ثانوية لخدمات التحكيم ، للفصل في الخصومات وفض النزاعات أو ادارتها(يمكن بالطبع ان يتعاقد الجميع مع نفس الوكالة وهي تتولى المسألة كلها ، بما فيها فض النزاع مثلا). عدا خدمات الحماية والتحكيم ، يمكن افتراض ان كافة الخدمات الأخرى التي تقدمها الدولة ، سوف تذهب الى السوق أيضا: يمكن لكل فرد ان يشتري بوليصة تأمين صحي تتكفل بعلاجه ان احتاج ، ويمكن له ان يدفع أقساط تعليم اطفاله لمدرسة خاصة ، كما يدفع رسوما مقابل استخدامه للطرق.

هل يمكن لنظام كهذا ان يغنينا عن الحاجة للسلطة السياسية؟.

ثمة حقيقة لا يمكن إغفالها في هذا السياق ، وهي ان وكالات الحماية لن تستطيع حل كافة المشكلات من خلال التفاوض. سوف تحتاج أحيانا الى استخدام القوة لحماية حقوق عملائها. إذا لم يسلم جاري الممتلكات التي ثبت أنها ملك لي وأنه استولى عليها دون حق ، فإن وكالة الحماية التي تعاقدت معها سوف تخلصها منه بالقوة.

لكن هذا لا ينهي المشكلة ، لأن وكالة الحماية ليست سلطة معيارية يخضع لها الجميع ، فهي – كشركة قطاع خاص - تخدم من تعاقد معها فقط. ربما لا يعترف جاري بحقها في المطالبة ، وربما يتعاقد مع وكالة منافسة ، أو ربما لا أرتاح أنا لطريقة عملها ، فأتركها وأتعاقد مع وكالة أخرى.

- هذا إذن البديل الأناركي للدولة. فهل ياترى سيكون أحسن حالا منها ، هل هو بديل جيد فعلا؟.

حسنا .. قد يبدو هذا البديل جذابا لو اتفقت جميع وكالات الحماية

على تطبيق منظومة قواعد موحدة ، لضبط وحل التنازعات على الأملاك ، وكذا كل نوع من أنواع النزاع التي تحدث بين الناس. إضافة الى هذا ، سوف نطلب من جميع الوكالات الالتزام المسبق بقبول التحكيم امام محكم مستقل ، للفصل في أي خلاف محتمل بينها ، على تفسير أو تطبيق تلك القواعد.

- لكن ما الذي يدفع الوكالات لقبول هذه الشروط؟

لماذا لا نتوقع ان تقوم احداها بمحاولة الحصول على المزيد من الزبائن ، من خلال إغراءات بأنها ستقاتل بالنيابة عنهم ، حتى تحصل على ما يطلبونه ، أيا كان ، أي حتى لو كان موقف العميل خاطئا ، بمعايير الخطأ والصواب التي يقبلها غالب الناس. لو اقدمت وكالة أو بضع وكالات على مبادرة كهذه ، فسوف تلحقها بقية الوكالات في تبني خط مشابه في العدوانية والتشدد.

لو وصلنا الى هذا الحال ، وهو متوقع طبعا ، فاننا سوف نضطر شيئا فشيئا ، الى الاعتماد التام على القوة المادية للفصل في النزاعات. ولو قبلنا بهذا ، فاننا نخاطر بترك الناس العاديين في مرمى النيران بين الأطراف المتنازعة. الامر الذي يعيدنا الى هوبز ووصفه لمجتمع الحالة الطبيعية ، الذي تسوده "حرب الجميع على الجميع". وفي حالة كهذه فان القرار الأكثر عقلانية بالنسبة لك ولي ، هو ان نتعاقد مع الوكالة الأكثر قوة ، أي الأقدر على الفوز في المعارك القادمة ، لأننا لا نريد المخاطرة بأن نكون في الطرف الضعيف والمغلوب.

اذا قبلنا بهذا الاستنتاج ، فهو يقودنا بالضرورة الى نفس النتيجة التي توصل اليها توماس هوبز: انشاء هيئة تتمتع بقوة فائقة وسلطة يعترف بها المجتمع بمجمله ، كي تفرض منظومة موحدة من القواعد على الجميع ،

أي اننا سنقوم – ولو عن غير قصد – بإعادة انشاء الدولة.

سنواجه مشكلة أخرى ، لو أردنا الاعتماد على السوق في انجاز كافة الوظائف ، التي تؤديها الدولة في الوقت الراهن. احدى الوظائف الرئيسية للدولة ، تتمثل في ما نسميه المنافع أو الخدمات العامة public goods ، وهي المنافع التي يتمتع بها جميع المواطنين ، والتي لا يمكن استبعاد اي شخص من التمتع بها. وهي تأتي في أشكال عديدة ومتنوعة ، من بينها مثلا الهواء النظيف ، الماء ، الدفاع ضد العدوان الخارجي ، الطرق والحدائق العامة ، المرافق الثقافية ، وسائل الاتصال ، وما الى ذلك.

لقد اقيمت هذه الخدمات والمنافع ، عن طريق فرض قيود على تصرف الناس في أموالهم ، مثل القيود التي تفرض على المصانع ، للحد من إطلاق الغازات السامة في الغلاف الجوي ، أو عن طريق زيادة الضرائب ، واستخدام عائداتها لدفع تكاليف وسائل الاتصال كالراديو والتلفزيون ، وتكاليف أنظمة النقل وحماية البيئة وحماية مصادر المياه.. الخ.

- فهل ياترى نستطيع توفير هذه المنافع من خلال سوق اقتصادي؟.

يعمل السوق على أساس أن المشتري سيدفع مقابل السلع والخدمات ، التي يريد اقتناءها أو استخدامها. لكننا نواجه مشكلة حقيقية في حالة المنافع العامة على وجه التحديد ، وهي أنها تُقدم للجميع سواء دفعوا أم لا ، بمعنى انه لا يمكن استثناء احد منها ، ولا يمكن قصرها على شريحة من المواطنين دون غيرهم. لا يمكن – مثلا – الزام فريق بقيود منع تلويث الهواء وترك الآخرين ، ولا يمكن منع فريق من التمتع بالهواء النظيف دون الآخرين ، وكذا الحال في حماية مصادر المياه والحدائق ، وكذا في الدفاع عن المجتمع ضد العدوان الخارجي ، وهكذا وهلم جرا.

من الممكن طبعا ان يساهم الناس – اختياريا - بحصتهم في كلفة تلك المنافع ، اذا اكتشفوا قيمة ما يحصلون عليها من ورائها. لقد رأينا على سبيل المثال كيف زادت الكنائس القديمة من مداخيلها ، بعدما باتت صيانتها مكلفة. فقد وضعت صندوقا صغيرا قرب الباب ، وطلبت من الزوار ان يساهموا بما يستطيعون في تلك الكلف. ونعلم ان بعض الناس سيكون مسرورا بالمساهمة ، في مقابل الاستمتاع بمشاهدة المبنى الجميل للكنيسة.

هذا قد يحدث بطبيعة الحال. لكن علينا الاعتراف ايضا بأن امكانية الاستمتاع المجاني ، تغري عددا اكبر من الناس بعدم المساهمة. كما ان بعضنا لا يشعر أصلا بالحاجة الى ان يدفع من جيبه. دعنا نتذكر لحظة استيقاظنا من النوم ، حين نفتح النافذة فيسرنا مشهد الحديقة الجميلة والهواء النظيف. هل نتذكر في هذه اللحظة ، كم نحن محظوظون لوجود من ينفق على صيانة هذا الهواء وتلك الحديقة ، وهل نتذكر اننا احرار لأن هناك من يدافع عنا ضد الغزاة الأجانب مثلا؟. نحن نتعامل مع هذه الأشياء كمسلمات لا تثير انتباهنا حتى ، الى ان تأتي الساعة التي ينحرف فيها احد المسارات ، تنقلب شاحنة في وسط الطريق فتغلقه ، أو تنزل امطار شديدة فتجرف الحديقة الجميلة ، أو يقوم احد الاعداء بهجوم الكتروني فيعطل شبكة الاتصالات الوطنية..

هذه الامثلة وما يشابهها تؤكد اننا بحاجة الى السلطة السياسية ، اي الجهة التي لديها قوة فرض القانون وقواعد العمل على جميع الناس ، من اجل توفير المنافع التي يحتاجونها جميعا.[15]

---

[15] On public goods, and the question whether political authority is needed to provide them, see David Schmidtz, *The Limits of Government* (Westview Press, 1991).

ثمة حجج أخرى ، كثيرة وذكية ، قدمها الليبرتاريون ، للبرهنة على امكانية توفير المنافع العامة من خلال السوق ، أو من خلال تكاتف الناس وتعاضدهم في انتاجها ، والحق ان الفلسفة السياسية لا تتوقف عن انتاج الحجج. هناك دائما المزيد من النقاشات والحجج ، ثم الحجج المضادة ، وهكذا. لكني آمل ان اكون قد طرحت ما يكفي من الشواهد الدالة ، على انه لا المجتمع ولا السوق ، على رغم ما لهما من اهمية كبرى في حياة البشر ، قادران على الحلول محل السلطة السياسية والكيان الذي يجسدها في العصر الحاضر ، أي "الدولة".

مشكلة الالتزام السياسي

الكثير منا يضيق بالدولة حين تفرض قواعدها وقوانينها ، وحين تلزمنا بدفع الضرائب ، وحين توظفنا في خدمتها ، وحين تدس انفها الطويل في تفاصيل حياتنا بألف طريقة وطريقة. ليس من السهل ان تحب أحدا أو هيئة تزاحمك ، أو تقيد رغباتك مثلما تفعل الحكومات. بالرغم من كل ذلك فان حياتنا لن تكون جيدة من دونها. واقع الأمر ان الخيار ليس ان يكون لدينا سلطة سياسية أو لا يكون ، بل ما هو نوع السلطة السياسية التي نريد ان نقيمها أو نعيش في ظلها ، وما هي حدود صلاحياتها.

سوف نعالج هذه الأسئلة في الفصول التالية. لأننا لم ننته بعد من موضوع السلطة السياسية نفسه. فثمة **سؤال محوري** لا بد من اجابته ، قبل ان نمضي قدما ، سؤال يتناول علاقة الناس بالسلطة السياسية: لماذا يتوجب علي طاعتها اذا أمرتني بفعل ما لا أحبه أو لا أوافق عليه. هذه المشكلة يطلق عليها فلاسفة السياسة اسم "**مشكلة الالتزام السياسي** the

."[16] problem of political obligation

لعلك تظن ان هذا السؤال قد اجيب عليه فعليا في السطور السابقة، حين أوضحت السر في حاجتنا للسلطة السياسية. الواقع انه **لا تزال هناك فجوة بين امرين مختلفين** تماما: بين الإقرار بأن الحكومة البريطانية ، على سبيل المثال ، لها الحق في سن القوانين وفرض الضرائب ، وبين القول بأنني شخصياً ملزم بطاعة تلك القوانين ، وترتيب حياتي تبعا لمتطلباتها ، ودفع فواتير الضرائب التي تقررها الحكومة علي. اعلم طبعا أن عدم رغبتي في الطاعة والالتزام ، لن يؤدي إلى إسقاط الحكومة ، أو إفشال مساعيها في الحفاظ على النظام الاجتماعي.

لقد تمكنت جميع الحكومات من الحفاظ على وجودها وسلطاتها ، مع انها تعرضت لحالات كثيرة من خرق القانون والتهرب الضريبي.

حسنا... لو كان تفكيري محصورا في العواقب التي يحتمل ان تترتب على افعالي فقط ، فقد اتوصل الى استنتاج فحواه ، ان خرقي للقانون وتهربي من دفع الضريبة ، سوف تكون له آثار حميدة ، مثلا: ربما اقرر ربط نفسي على بوابة مبنى تاريخي لمنع بلدوزرات البلدية من هدمه ، ربما ادفع المال الذي اخفيته عن إدارة الضرائب ، الى جمعية **اوكسفام** الخيرية التي تساعد المحتاجين. لماذا إذن اطيع القانون اذا كنت سأفعل أشياء أفضل من دونه؟.

أحد الأسباب التي توجب علي طاعة السلطة السياسية ، هو -

[16] The problem of political obligation is discussed by John Horton in *Political Obligation* (Macmillan, 1992).

بالطبع - التوقي من العقاب. أعلم انني سوف اتعرض للعقاب ، لو خالفت القانون أو تهربت من دفع الضريبة.

لكننا نبحث هنا عن مبرر للطاعة ، قائم على مبدأ سليم. لقد استنتج بعض فلاسفة السياسة ، أن هذه المشكلة غير قابلة للحل. وهم يقولون أن طاعة القانون واجبة على المواطن ، في حالة واحدة فقط: حينما تستند الطاعة الى مبرر مستقل. مستقل بمعنى ان القانون واجب بذاته (مثل القوانين التي تمنع الجريمة) ، وليس فقط لانه صادر عن سلطة شرعية. لأن مجرد صدوره بطريقة صحيحة أو من جهة شرعية ، لا يعني ان طاعته واجبة على كل فرد. هذا امر مختلف عن ذاك.

حاول فلاسفة أخرون تقديم **حلول أكثر إيجابية** ، ليس لكثير منها علاقة بموضوعنا الراهن ، لكني **سأنظر في اثنين** منها: الحل **الأول** لأنه كان الأكثر شهرة من الناحية التاريخية ، **والثاني** لأني أظنه صحيحا الى حد كبير.

المشاركة كمؤشر على الرضا الضمني

خلاصة ما يدعيه أصحاب الحل الأول ، هو ان قبولي للعيش وسط الجماعة ، يعني موافقة ضمنية على قواعد الحياة التي توافقت عليها ، ومن ضمنها سيادة القانون العام. من السهل ملاحظة ان هذه الفكرة جذابة. دعني ابسطها في المثال التالي: نفترض أنني ذهبت يوما إلى نادي كرة القدم المحلي ، وطلبت الانضمام اليه. في عطلة نهاية الأسبوع حضرت للنادي كي أشارك في اللعب. لكن بدل اللعب وفق القواعد الخاصة ، بدأت العب بالكيفية التي تروقني.

لاشك ان أعضاء النادي الاخرين ، سيشعرون بالسخط على طريقتي في اللعب ، وسوف يقولون ان قواعد النادي لا تسمح بالفوضى والعبث.

طالما انت عضو في هذا النادي ، فأنت ملزم بقواعد كرة القدم المتعارفة في هذا النادي ، حتى لو لم تصرح بالموافقة على هذه النقطة بالذات ، انها اشبه بالمقولة السائرة "المعروف عرفا كالمشروط شرطا". لو قلت لهم ان لعب الكرة غرضه الاستمتاع ، وأنه لا ضرورة للجدية في كل أمر ، فسوف يردون علي بان ما هو مطبق هنا وما هو مقبول ، هو فقط اللعب حسب القواعد ، سواء اعتبرته متعة ام لا.

طالما كان الأمر متعلقا بكرة القدم ، فان أي عاقبة تترتب على خرق القواعد ، ستكون قابلة للتحمل. اما المشكلة الحقيقية فهي تلك التي ستراها حين ننقل مثال النادي الى الدولة. يمكن القول انه في العموم لا يختار الناس الانضمام الى الدولة ، انهم يجدون انفسهم تحت ولايتها ، مطالبين بطاعة قانونها ، احبوه ام كرهوه. فبأي معنى يصح الادعاء بانهم (اختاروا) أو (وافقوا)؟.

جادل هوبز باننا نختار ان نكون اتباعا للدولة ، لأنها افضل من ظرف الحالة الطبيعية ، حيث الحياة – كما وصفها – قاسية ، وحشية وقصيرة ، وانه ليس مهما كيف قامت الدولة. حتى لو استسلمنا للغزاة تحت تهديد السيف ، فأننا – بشكل ما – اعطينا موافقة على الخضوع لحكمهم ، ونحن على وعي تام بأننا نفعل هذا اتقاء لمصير اكثر سوء [17].

رؤية هوبز هذه توسع مفهوم الموافقة الى حدود تتجاوز مفهوم الاعتراف والاقرار بالدولة. وهي بالطبع تتجاوز مثال النادي ، الذي كان مقنعا تماما ، نظرا لحقيقة أني اخترت الانضمام اليه بارادتي واختياري.

---

[17] توماس هوبز: **اللفياثان** ، ص 135

في أوقات لاحقة رفض عدد من الكتاب حجة هوبز حول الالتزام والموافقة ، وحاولوا وضع تصوير للعلاقة بين الافراد والحكومة ، ولاسيما فكرة الالتزام بالقانون ، أو الرضا به ، مختلف عن الخضوع الصرف ، كما في المعنى الذي اقترحه هوبز. من بين أولئك الكتاب ، نذكر مثلا **جون لوك** ، الذي أشار في "**الرسالة الثانية عن الحكومة**" (1689) إلى أننا جميعا نقبل المنافع التي توفرها الدولة ، ويمكن التعامل مع قبولنا كشكل من أشكال الموافقة على عمل الدولة[18].

ذكر لوك أيضا أن إحدى الوظائف الرئيسية للدولة هي حماية ممتلكاتنا ، وعندما نحوز هذه الممتلكات عن طريق الشراء أو الميراث ، على سبيل المثال ، فإننا نوافق ضمنيا أيضا على القانون الذي سمح بانتقال هذه الاملاك ، والذي ضمن عدم الاستيلاء عليها قهرا. كما نوافق – ضمنيا – على عمل الهيئة التي تتولى تنفيذ ذلك القانون ، وتجعله فعالا وحقيقيا.

بل ذهب جون لوك خطوة أبعد ، حين رأى ان فكرة "**القبول الضمني**" تنطبق حتى على شخص سكن بضعة أيام في نزل ، أو سافر على الطريق بين مدينتين. المشكلة على أي حال ، هي اننا لا نملك خيارات عديدة لقبول أو رفض هذه المنافع: نحن لا نستطيع العيش دون ان نمتلك شيئا ، حتى لو كان غذاءنا أو ملابسنا ، كما لا نستطيع الفرار من الدولة – لو اردنا الفرار – من دون ان نستعمل الطريق الذي يوصلنا الى الحدود.

اعتقد ان جون لوك قد أخذ فكرة الرضا الضمني الى مدى ابعد مما

---

[18] جون لوك: **في الحكم المدني** ، ترجمة ماجد فخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع (بيروت 1959) الكتاب الثاني ، ص 188. https://books-library.net/free-515478693-download

تحتمل. انه لمن ضروب المبالغة الواضحة ، القول بان الانتفاع بالخدمات العامة ، يعني - بالضرورة - الموافقة على سلطة الدولة ، والالتزام بطاعة القانون دون قيد أو شرط.

في السنوات الاخيرة ، ادعى بعض الفلاسفة السياسيين أن مشاركتنا في الانتخابات العامة ، تعني على وجه التحديد وعدا بالالتزام بما تسفر عنه تلك الانتخابات ، اي الامتثال للحكومة الجديدة وما تسنه من قوانين. يبدو هذا الأدعاء أمتن تأسيسا ، فلدينا على أقل التقادير حرية الاختيار فيما إذا كنا سنصوت أم لا. طالما قبلنا بالمشاركة في التصويت فلا يعقل ان نرفض نتائجه ، إذ لا جدوى من إجراء انتخابات ما لم يعترف الناس بشرعية الحكومة التي تتمخض عنها.

هذه الحجة تقوم على أساس متين. لكني ارى فجوة بين مرحلتين مختلفتين موضوعيا : تصويتك في الانتخابات وتسجيل موافقتك.

ماذا لو كنت تعارض بشدة كلا الحزبين اللذين يتنافسان في الانتخابات ، لكنك صوتت لأنك تعتقد أن أحدهما أقل سوء من الآخر؟. وماذا لو كنت تعتقد أنه على الرغم من موافقتك إلى حد ما ، على الحزمة الشاملة من السياسات التي أعلنها الحزب الفائز في بيانه ، إلا أن فيه أيضا عناصر مثيرة للاشمئزاز ، ولم يكن من الممكن التصويت عليها بشكل فردي؟.

زبدة القول ان موافقة الناخبين قد تساعد في تفسير سبب امتلاك الحكومات للسلطة الشرعية ، ولكن ليس سبب التزام المواطنين الأفراد بطاعة القانون.

اتضح اذن ان المقاربة التي تدور حول الربط ، بين الالتزام الفردي تجاه الدولة وبين الرضا الضمني ، لا تخلو من مشكلات. لهذا اقترح تركها

جانبا ، كي نذهب الى مقاربة ثانية ، لعلها تنطوي على احتمالات اقوى.

التبادل المنصف

تدور هذه المقاربة حول الانصاف والتبادل المنصف النظيف fair play. سوف اضرب مثالا لتوضيح محل النقاش: نفترض ان مجموعة منا تعيش في منزل ، فيه مطبخ مشترك. في كل أسبوع يقوم احد السكان بترتيب المطبخ وتنظيف القدور وغسل الصحون. التزم كل شخص بهذا الروتين ، حتى وصلني الدور ، حيث يتوجب علي قضاء نصف ساعة في تنظيف القدور والصحون ، ومسح الطاولة وترتيب المكان كما فعل كل الذين سبقوني.

- سالت نفسي: لماذا يتوجب علي ان افعل هذا؟

فاجبت نفسي: لقد انتفعت من جهد الآخرين الذين سبقوني ، وقد استمتعت بطبخ عشائي في مطبخ نظيف مرتب. لهذا يتوجب علي ان اتحمل نصيبي من الجهد أيضا ، أي تنظيف المطبخ وأوانيه ، مثلما فعل بقية الزملاء ، فان لم افعل هذا فسوف أكون قد قمت باستغلال زملائي ، وعشت على حسابهم من دون حق ، وهذا ظلم صريح.

لاحظ أننا لم نتحدث في هذا المثال عن فرضية الموافقة أو الرضا الضمني ، كما في المقاربة السابقة. في الحقيقة نحن لا نحتاج أصلا لافتراض انني وافقت سلفا على المشاركة في روتين التنظيف. ان التزامي منبعث مباشرة من حقيقة انني منتفع من ممارسة تعاونية ، مشروطة بالتزام كل فرد مشارك فيها بأداء دوره.

كيف تتحول هذه الفكرة إلى التزام سياسي؟.

إن الالتزام بالقانون ، والامتثال للسلطة السياسية بشكل عام ، يعني ان تتنازل عن فرص ربما تكون قادرا على الاستئثار بها دون الآخرين. انه لأمر غريزي ان يحب كل منا فعل ما يشاء ، دون قيد أو حساب ، ودون تحمل عبء المحافظة على حقوق الآخرين ، أو دفع الضرائب كي يستفيدوا منها ، أو مراعاة قوانين المرور التي لا أحتاج للتسليم بها.

زد على ذلك ، ان الامتثال للقانون والسلطة السياسية ، يفيد الآخرين اكثر مما يفيدني.عندما تدفع ضرائبك ، يستفيد بقيتنا من الطرق والمدارس والمستشفيات التي تستخدم الضرائب في انشائها أو تسييرها. وعندما تتوقف عند الإشارة الحمراء ، فإنك تجعل الأمر أكثر أمانًا لسائقي السيارات الآخرين ، كي يعبروا عند الاشارة الخضراء. بناء على هذا نستطيع القول ان الشخص الذي يخالف القانون ، مع انه ينتفع من التزام الآخرين بمقتضيات هذا القانون ، هذا الشخص يتصرف على نحو يخرق قواعد الانصاف والعدالة ، تماما مثل الشخص الذي يستخدم المطبخ ، ولكنه يأبى ان يلتزم بدوره في التنظيف.

تبدو حجة التبادل المنصف fair play معقولة الى حد كبير. لكني مهتم بلفت نظر القاريء الى ان المظاهر قد تكون خداعة. **ثمة نوعان من الصعوبات على الأقل** ، ينبغي للقائلين بهذه الحجة ان يعالجوها ، كي تمسي حجتهم قادرة على تبرير الالتزام السياسي[19]:

---

[19] The most persuasive case for the fair-play argument is to be found in G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Rowman & Littlefield, 1992); it is criticized, along with the consent argument, in A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton Uni. Press, 1979).

النوع الأول من الصعوبات: يتعين علينا البرهنة على ان المنافع التي تقدمها الدولة ، مقابل طاعتي وضرائبي ، هي حقا منافع للجميع. لأن بعضنا سيقول ان قوانين الدولة تستهدف فقط حماية الملكية ، فهي تفيد فقط ملاك العقارات ، وليس كل الناس. آخرون سيحتجون بان أموال الضرائب ربما تستخدم في أمور لا تهمهم ، مثل تمويل المعارض الفنية ، مع ان كثيرا من الناس لا يهتمون بالفن.

هذه الاعتراضات معقولة أيضا. لكنها مع ذلك لا تكفي لدحض حجة التبادل المنصف ، طالما أمكن البرهنة على أن الحزمة الكاملة من المنافع التي تقدمها الدولة ، تؤدي – كمجموع – الى جعل جميع المواطنين أفضل حالا ، وطالما أمكن ايضاح أن تلك المنافع متاحة لجميع المواطنين ، كي يقتسموها بشكل معقول ، وان التزام هؤلاء المواطنين وامتثالهم للقانون ، يجعل النظام العام قائما وفعالا. قد لا أكون ممن يهوى الفنون ، ولعلي لم أزر اي معرض فني ، لكني أستخدم ملعب كرة القدم مجانًا في المتنزه القريب من بيتي. هناك أشخاص يفعلون العكس ، وهكذا يتشارك الجميع في المنافع.

النوع الثاني من الصعوبات: افترضنا في مثال المطبخ – ضمنيا على الأقل - أن كافة سكان المنزل يستخدمون المطبخ بشكل متساوٍ تقريبا ، ويتوجب عليهم بالتالي اقتسام عبء التنظيف بالتساوي. لكن ماذا لو كان استعمال بعضهم اقل على نحو ملموس. افترض ان احدهم يستعمل المطبخ مرة كل أسبوعين. فهل يتوجب عليه المشاركة في التنظيف بنفس القدر الذي يفعله بقية السكان؟.

قد نقول نعم ، لأنه يستطيع استخدام المطبخ أكثر إذا اختار ، وهو متوفر في حالة احتياجه إليه. وقد نحاول تعديل حصته من التنظيف بحيث

تتلاءم مع استخدامه الفعلي. فأي الخيارين هو الأقرب للانصاف؟.

ربما نطلق على هذه التساؤلات اسم أسئلة الانصاف الموضوعي substantive fairness[20]. ويبدو ان حجة التبادل المنصف fair play قابلة للانطباق بشكل أفضل ، حين تكون الممارسات موضع الفحص منصفة من الناحية الموضوعية ، بمعنى ان كلف الممارسة ومنافعها ، مقسومة بشكل عادل بين المشاركين الأفراد. لكن لو نقلنا المثال البسيط عن المطبخ إلى موضوع أوسع ، يشمل – مثلا - المجتمع ككل ، فسوف نواجه صعوبات جدية.

التمرد على القانون

نعلم ان للناس احتياجات مختلفة ، كما ان قدراتهم وتفضيلاتهم متباينة جدا ، فكيف سنقيم توزيعا منصفا للتكاليف والمنافع الاجتماعية على الجميع ، توزيعا يراعي تلك الاختلافات بقدر الامكان؟.

وإذا كانت الطريقة الراهنة لتوزيع التكاليف والمنافع في غالب المجتمعات ، بعيدة جدا عن النموذج المثالي للانصاف المشار اليه آنفا ،

---

[20] يذكر الانصاف الموضوعي في العادة كمناظر للانصاف الاجرائي. يركز الثاني على توافق الإجراءات المؤدية الى الحكم ، مع معايير العدالة والانصاف ، ولا يهتم بالنتيجة. اما الانصاف الموضوعي فيشمل كل العناصر بما فيه ان تكون النتيجة مطابقة لمعايير العدالة. وثمة خلاف بين انصار الاتجاه الأول والثاني بحسب تعريفهم للانصاف. وهناك 5 تعريفات مشهورة: 1-التعريف الليبرتاري: الانصاف هو توزيع المنافع والاعباء على الافراد بقدر مساهمتهم في انتاجها. 2-التعريف النفعي: توزيع المنافع والاعباء بما يحقق اكبر رفاهية اجمالية للمجتمع. 3- مبدأ جون رولز: توزيع المنافع والاعباء بالمساواة وفي حال الحاجة للتمييز بين المنتفعين ، تكون الأولوية للأقل حظا (المريض المقعد او الشديد العوز مثلا). 4-التوزيع بالمساواة مع قبول التفاضل بحسب الأكثر حاجة (التركيز على الناتج). 5-الانصاف يتحقق حين تكون النتائج مرضية للجميع ، بمعنى انه لا احد من المستفيدين يفضل تبادل حصته مع حصة شخص آخر.

فهل لا يزال بوسعنا دعوة الأفراد لطاعة القانون ، والالتزام بتعليمات السلطة السياسية ، باعتبارها ضرورة لصون التبادلات المنصفة؟.[21]

يبدو إذن ، أن الحل المفضل عندي لمشكلة الالتزام السياسي يستدعي ، قبل أي شيء ، معالجة لقضية العدالة الاجتماعية ، وهو ما سنفعله في الفصل الخامس. لكن ، أخذا بعين الاعتبار الربط السابق الذكر بين الانصاف وطاعة القانون ، دعنا نفترض الآن أن مجتمعنا منصف بما يكفي ، لتوليد الزام على أعضائه بالامتثال للقانون. فهل يترتب على هذا انه لا يمكن على الاطلاق ، تبرير أي فعل ينطوي على خرق للقانون؟ ام ان مقولة الالتزام السياسي قابلة لأن تزاح جانبا ، لصالح قيمة أرفع شأنا منها ، اذا تعارضت هذه مع تلك؟. ان القبول بالفكرة الأخيرة يعني ان هناك حالات تسمح بتبرير انتهاك القانون.

لطالما جادل الفلاسفة السياسيون ، بمن فيهم هوبز ، بأن الامتثال للقانون يجب ان يكون تاما شاملا ، لأنه من دون طاعة صارمة ، فان السلطة السياسية سوف تنهار وتتلاشى مثلما تتطاير ذرات الغبار.

هذا على المستوى النظري. اما في الواقع ، فلم نسمع عن دولة انهارت ، لأن بعض المواطنين تمرد على القانون. يؤكد تاريخ العالم المعاصر ان الدول والأشكال الأخرى للسلطة السياسية ، قادرة على مواصلة الحياة ، والعمل بنفس القدر من الفاعلية ، طالما بقيت الكثرة الكاثرة من الجمهور، وليس بالضرورة كافة الافراد ، ملتزمة بطاعة القانون.

---

[21] The grounds for civil disobedience are discussed in Peter Singer, *Democracy and Disobedience* (Oxford Uni. Press, 1973).

بعبارة أخرى ، فان هذه التجربة المتكررة تجعلنا نميل الى تقبل بعض اشكال الاعتراض السلمي على القانون وسلطة الدولة ، أو ما يسمى الان بالعصيان المدني. هذه أشكال غير قانونية للاحتجاج السياسي ، محدودة الحجم ، وسلمية بشكل عام ، هدفها الضغط على الحكومة لتغيير سياساتها.

حجة العصيان المدني هي أنه إذا كان ثمة قانون غير عادل ، أو كان قمعيا على نحو يصعب تحمله ، أو إذا رفضت الدولة الاستماع إلى مخاوف الأقلية عند اتخاذ قراراتها ، فإن كلا من هذه الأسباب يعتبر مبررا معقولا لخرق القانون ، إذا ثبت أن الأشكال القانونية للاحتجاج غير فعالة . بعبارة أخرى ، لا يلزم أن يكون الالتزام السياسي مستقرا في جميع المناسبات. يمكن أن يكون لدينا التزام عام بطاعة القانون ، ولدينا في الوقت نفسه مبررات كافية للتصرف بشكل غير قانوني ، في الظروف التي تستدعي هذا.

- ما الفرق الذي تحدثه الديمقراطية هنا؟

الرأي الشائع هو أن العصيان المدني ، قد يكون طريقة مقبولة للاحتجاج على نظام استبدادي. أما في الأنظمة الديمقراطية ، حيث يتمتع الجميع بحرية التعبير والحق في الاحتجاج السلمي ، فانه من الصعب العثور على مبررات معقولة للانتقال من المعارضة المنظمة الى العصيان المدني. بعبارة أخرى فان الالتزام بالقانون سيكون اكثر صرامة في ظل النظام الديمقراطي ، لأنه – ببساطة – يوفر طريقة قانونية للإصلاح والمعارضة والتغيير من داخل النظام وفي اطار القانون. هذا يعني أن لدى السلطة السياسية الديمقراطية سمات خاصة تميزها عن أشكال الحكم الأخرى . هذه السمات ستكون موضوع الفصل التالي.

الفصل الثالث

الديمقراطية

افترض ان مناقشات الفصلين السابقين قد أجابت عن سؤال: لماذا نعتبر السلطة السياسية ضرورية للحكم الرشيد ، على الاقل في المجتمعات الحديثة الكبيرة الحجم. ولعل ابرز من ربط بين صلاح الحكم وقوة السلطة السياسية ، هو توماس هوبز ، المفكر الانجليزي الذي دافع بقوة عن ضرورة انشاء سلطة مركزية ذات سيادة مطلقة ، موحدة ومنسجمة ، تملك صلاحيات كاملة ولا تخضع للمحاسبة أو المساءلة من جانب اي هيئة بشرية (كان هوبز مؤمنا بان الملك مسؤول امام الله[22]).

رأى هوبز أيضا انه ليس من اللازم ان تتمثل هيئة السلطة تلك ، في شخص واحد ، مثل الملك ، لكنه اعتبره خيارا راجحا ، بالنظر الى أهمية الحزم في مركز القرار. إرادة الملك ستكون واحدة متواصلة ، بينما لو كانت هيئة السيادة مجلسا ، فسوف يكون القرار السيادي ضحية للانقسامات الداخلية.

---

[22] توماس هوبز: **اللفياثان** ، قسم 2 ، فصل 30 ، ص 330

نعلم طبعا ان كثيرين عارضوا رؤية هوبز هذه ، منذ لحظة نشرها ، وكانت حجتهم ان استبدال الفوضى واللاأمن الذي يسم الحالة الطبيعية ، بنظام يتحكم فيه شخص واحد ، بصلاحيات مطلقة ، قادر على التضحية بمن شاء من رعاياه ، حسب هواه ، هذا ببساطة لا يجعل الحال احسن من مجتمع الحالة الطبيعية (مجتمع ما قبل الدولة) ، بل ياخذها من سيء الى أسوأ.

كان جون لوك ، الفيلسوف الإنكليزي ، واحدا من ابرز الذين انتقدوا رؤية هوبز الخاصة بالسلطات المطلقة للملك. ففي كتابه الشهير "رسالتان في الحكومة" شبه تفضيل السلطة المطلقة على الحالة الطبيعية ، بالاستسلام للاسود من اجل تفادي الذئاب والثعالب ، يقول في هذه التمثيل الذي لا ينسى "معنى ذلك ان البشر من البلاهة بحيث يعملون على تفادى الأذى الذي قد تلحقه بهم الذئاب أو الثعالب ، ويختارون راضين ان تفترسهم الأسود ، معتبرين ان في ذلك سلامتهم"[23].

لم يجادل توماس هوبز ضد هذا النقد ، بسوى القول ان الملك الحكيم لن يضحي بقوته. فهو يعلم ان قوته وسلطته تعتمد تماما على مقدار ما يتمتع به رعاياه من رفاهية.

واقع الامر ان فرضية هوبز لا تطابق الواقع. تكشف السجلات التاريخية ان قلة من الملوك فقط ، كانوا حكماء ، على النحو الذي أراده هوبز. السلطة السياسية ليست عبئا بسيطا على حياة الناس. لكن ما يبرر احتمال ثقلها ، هو قابليتها لتوفير التمهيدات الضرورية لتمكين الناس من

---

[23] جون لوك: **رسالتان في الحكم المدني** ، مصدر سابق (الكتاب 2 ، الفصل 7 فقرة 93) ص 192

العيش في أمان ورفاهية. نحن نريد ان نتأكد الى أقصى الحدود ، بأن هذا ما سنحصل عليه فعلا في ظل السلطة السياسية. من هنا فليس من الحكمة ، منح جميع مصادر القوة في الدولة الى شخص واحد ، مزود بصلاحيات مطلقة. هذا الخيار ينطوي على مخاطرة غير مأمونة العواقب.

احد البدائل الممكنة ، هو وضع السلطة في أيدي أولئك الأشخاص الذين نثق في امتلاكهم للحكمة والفضيلة ، ونعرف حرصهم الشديد على مصالح المواطنين. هذه هي الحجة الرئيسية التي تبرر وضع الحكم في يد النخبة الارستقراطية ، وهي تعني على وجه التحديد "وضع الحكم بين يدي افضل الأشخاص". ونذكر ان معظم الفلاسفة السياسيين كانوا يميلون الى هذا الاتجاه ، حتى منتصف القرن التاسع عشر على الأقل.

لكن هذا الخيار مثل سابقه ، لا يخلو من مشكلات. من ذلك مثلا: كيف نقرر على نحو دقيق ، مقدار الجودة التي ينبغي ان يتمتع بها المرشح لاحتلال هذا المنصب ، ثم تحديد الطريقة المناسبة للبحث عن الأشخاص الذين يملكون تلك الصفات ، والمقارنة بينهم واختيار الأفضل والامثل فيهم. هذه بالتأكيد مهمة عسيرة: حين يتحدث الارستقراطيون عن الشخص المؤهل لاحتلال المنصب الأعلى ، فانهم يقصدون شخصا من أعضاء النخبة ، أي العائلات النبيلة أو الواسعة الأملاك أو الرفيعة التعليم ، وهي صفات تتسع أو تضيق ، بحسب مقتضيات الزمان والمكان.

ربما يستطيع احد ما ان يبرهن على ان الافراد المنتمين الى طبقات النخبة هذه ، يملكون مهارات في الإدارة السياسية ، وهي مهارات يفتقر اليها بقية المواطنين . مع ذلك فلا زال امامنا مشكل الحياد الذي يصعب ضمانه. هذه الطبقات واعضاؤها يملكون مصالح خاصة بهم ، مغايرة أو منفصلة عن مصالح الغالبية الكبرى من المواطنين ، فكيف سيكون موقفهم حين

تتزاحم هذه مع تلك ، وما الذي يحملنا على الاعتقاد بانهم سيغضون الطرف عن مصالحهم الخاصة ، ويركزون جهدهم في خدمة المصالح العامة؟.

بالنظر للاشكالات السابقة جميعا ، فان اتباع الطريق الديمقراطي في انشاء السلطة السياسية ، بدا اكثر واقعية ، وهذا هو السبب وراء حصوله على زخم متزايد.

حدود دور الشعب

ينطلق الطريق الديمقراطي من **فرضيتين اساسيتين**:

الفرضية الأولى: أننا جميعا نولد متساوين ، وليس بيننا من يولد متفوقا على الآخرين أو متمايزا عنهم. من هنا فانه ليس لأحد سلطة على أحد ، الا بمبرر ودليل. هذا يعني ان كل فرد يتمتع بنفس الحقوق السياسية التي يتمتع بها الآخر ، ما لم يثبت ان التمايز وعدم المساواة سيكون اكثر نفعا للجميع.

الفرضية الثانية: أن مصالح الناس ستكون محمية على نحو أحسن ، اذا كانوا هم – بشكل جمعي – الوعاء والمالك النهائي للسلطة السياسية. ومن هنا فان الشعب يفوض أي قدر من السلطة الى من شاء ، ويكون هذا مسؤولا امام الذي عينه ومنحه السلطة.

ثمة سؤال محوري هنا يتعلق بمساحة الدور الذي يلعبه الشعب في الحكم. هل يجب ان يشارك الشعب بشكل مباشر في التشريع ، على النحو الذي اقترحه جان جاك روسو في كتابه الشهير "العقد الاجتماعي" وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فكيف ستنظم المشاركة الشعبية ، ام يكتفى – كما

هو الرائج الان – بالديمقراطية التمثيلية ، حيث ينتخب الشعب من ينوب عنه في تعيين قادة الحكومة ومساءلتهم (عبر البرلمان مثلا).

الواضح ان هذه الطريقة لا تجعل الشعب حاكما فعليا ، ولا شريكا فعالا في السلطة ، وهذا خلاف الفكرة الجوهرية للمبدأ الديمقراطي. ان فلسفة الديمقراطية هي تمكين الشعب من حكم نفسه بنفسه. لكن لو نظرنا الى الواقع في ميدان الممارسة ، فان الأنظمة السياسية التي نسميها ديمقراطيات ، لا تمنح المواطنين غير دور محدود جدا: يصوت المواطنون في انتخابات دورية ، ويتم استشارتهم في بعض الأحيان من خلال الاستفتاء ، حين يتعين اتخاذ قرار بشأن المسائل الدستورية الرئيسية ، كما يسمح لهم بتشكيل مجموعات للضغط على الحكومة أو على ممثليهم ، كي يتبنوا القضايا التي تثير قلقهم. هذي هي حدود دخالتهم الفعلية في الحكم.

اما مراكز القوة الحقيقية ، التي تقرر الى حد بعيد مستقبل المجتمع ، فهي في يد مجموعة قليلة من السياسيين ، من بينهم مثلا أعضاء مجلس الوزراء ، موظفو الخدمة المدنية ، وإلى حد ما أعضاء البرلمان.

هذا يثير بالطبع سؤالا مشروعا ، خلاصته: إذا كانت الديمقراطية هي الطريقة الأفضل لاتخاذ القرار السياسي ، فلماذا لا نجعل القرار في يد الناس فعلا ، أي ان يسمح للمواطنين بمعالجة المشكلات ، واتخاذ ما يرونه من إجراءات بشكل مباشر ، ومن دون تحويلها الى ممثليهم أو موظفيهم.

يبدو هذا القول محقا ، على المستوى النظري. لكنه في مستوى التطبيق مستحيل أو شبه مستحيل ، خاصة في البلدان الواسعة. لا يمكن في واقع الامر ان يجتمع ملايين المواطنين العاديين ، كي يشتركوا في اتخاذ آلاف القرارات التي يتعين على الحكومات اتخاذها اليوم. ولو حاولوا ذلك ، فان عمل الحكومة سيكون بطيئا أو حتى مشلولا. لكن الامر لا يقتصر على

هذا ، اذ ان عامة الناس سيكونون مشغولين في أمر الحكومة ، على نحول لا يترك لهم أي وقت للقيام بأمور حياتهم الأخرى ، بما فيها الأشياء التي يعتبرونها أكثر أهمية من السياسة.

هذه الحجة معقولة ، لكن ثمة من يعتقد انها ليست كافية ، إذ ليس من الصعب ان نتصور مشاركة المواطنين ، في اتخاذ القرارات المنظمة للسياسة العامة للبلاد ، دون الدخول في تفاصيل التطبيق ، التي يمكن ان تترك للوزراء والموظفين التنفيذيين وغيرهم.

بل ربما يكون هذا الخيار اكثر سهولة في هذه الأيام ، بفضل ثورة الاتصالات التي جعلتنا قادرين على سؤال المواطنين ، عن رأيهم في العديد من القضايا العامة. نستطيع الان ان نسأل عشرات الآلاف منهم ، عن رأيهم في الحرب والسلام ، وعن الضرائب والإنفاق العام ، وصولا إلى رعاية الحيوانات والقضايا البيئية. فلماذا نقتصر في استشارة المواطنين على المناسبات النادرة التي يجري فيها استفتاء عام؟

الجواب على هذا السؤال بسيط وواضح: ثمة اعتقاد شائع فحواه أن عامة الناس ، لا يملكون المؤهلات الكافية لفهم خلفيات القرار السياسي والعوامل المؤثرة فيه ، وهي عوامل كثيرة جدا وبعضها يحتاج الى تخصصات علمية دقيقة. ومن هنا فانهم سيكونون سعداء بتفويض عمليات صنع القرار ، إلى الأشخاص الذين يعتبرونهم أكثر تأهيلا وقدرة على التعامل مع موضوعاتها.

وقد عبر عن هذه الرؤية بكلمات صريحة وحاسمة ، عالم الاقتصاد الأمريكي جوزيف شومبيتر(1883-1950) الذي صرح في كتابه "الرأسمالية ، الاشتراكية والديمقراطية *Capitalism, Socialism and Democracy* " بأن مهمة المواطن هي اختيار فريق من القادة لتمثيله في الحكومة ، وليس

التصدي المباشر للقضايا واتخاذ القرار.[24]

الحجة التي يستند اليها شومبيتر هي سعة الفارق ، بين موضوعات القرار في الامور الحياتية اليومية ونظيرتها السياسية. القضايا السياسية معقدة ، وتدخل عامة الناس فيها لن يجعلها أو يجعل حياتهم افضل حالا ، بل على العكس تماما. ان القدرة على معرفة نتائج القرار تعزز الشعور بالمسؤولية عند الذي يتخذه. في المبادلات الاقتصادية على سبيل المثال ، يكتشف الناس نتيجة قرارهم بشكل مباشر. لو اشتريت منتجا معيبا ، فسوف تكتشف فورا ان قرار الشراء كان خاطئا. اما في حال القرار السياسي ، فلا توجد آلية مماثلة للتعرف على نتيجة القرار. ومن هنا فقد يتخذ الناس قرارات خاطئة دون ان يدركوا نتائجها في الوقت المناسب ، اي ان قراراتهم لن تكون متصلة بالواقع ولن يشعروا بالمسؤولية عن تبعاتها.

من هنا يؤكد شومبيتر على الحاجة الى عمل سياسي احترافي ، فمن دونه سوف يرتكب المواطن العادي اخطاء فادحة. وفقا لتصويره فان المواطن العادي سوف ينحدر الى مستوى أدنى من الأداء الذهني ، فور دخوله في حقل السياسة. سوف يحلل ويجادل في قضاياها ، ثم يكتشف عاجلا ان تلك المجادلات – قياسا الى ما يعرفه في مجال اختصاصه – طفولية وغير ناضجة[25].

هذه عبارة ثقيلة اللحن جدا!

---

[24] جوزيف ا . شومبيتر: **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية** ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت 2011) ص 483

[25] شومبيتر: المصدر السابق ، ص 502

اذا قبلنا بفحواها ، فان افضل ما نأمله هو ما يسمى أحيانا "الارستقراطية الانتخابية" ، حيث يتلخص مفهوم المشاركة الشعبية في السياسة في حدود اختيار السياسيين وعزلهم. وفقا لهذا المفهوم ، سوف ينحصر دور المواطن في التعرف على الأشخاص الذين يراهم مؤهلين لاتخاذ القرارات نيابة عنه ، والتصويت لهم في الانتخابات ، ثم التصويت لغيرهم في الدورات التالية ، اذا ثبت أنهم دون التوقعات.

ربما يرى بعضنا هذا التقرير صادقا أو واقعيا. إلا انه – على أي حال - بعيد كل البعد عن المثال الديمقراطي الأبرز ، أي كون الشعب مالكا للسلطة ، وانه يفوضها الى الحكام ولا يتخلى عنها.

إذن ما الذي يمكن أن نقوله ردا على شكوك شومبيتر؟.

دعونا ننظر عن كثب إلى معنى المشاركة في القرار السياسي.

معنى المشاركة الشعبية

من حيث المبدأ فان صناعة القرار السياسي عبارة عن "حكم = judgement " يحدد ما ينبغي فعله في حالة وجود خيارات عديدة مفتوحة ، واختلاف ذوي الشأن في تعيين الخيار الأفضل.

ما هي العناصر التي يتألف من مجموعها ذلك النوع من الأحكام؟

أولا: لدينا المعلومات والبيانات ، التي تخبرنا عما سيحصل حين نتفق على واحد من الخيارات المطروحة أمامنا. من قبيل: لو قررنا زيادة ضريبة ما ، فكيف ستؤثر في الاقتصاد.

ثانيا: لدينا معلومات عن موقف الأشخاص الذين نتوقع ان يتاثروا بنتائج القرار. لنفترض أنه يتم النظر في زيادة الضرائب من أجل تمويل منشآت رياضية جديدة ، على سبيل المثال ، فكم هو عدد الأشخاص الذين يريدون بالفعل هذه المرافق ، وهل يشعرون انها حاجة ماسة جدا ام مجرد إضافة كمالية ، وهل يرون الزيادة في الضرائب مبررة في مقابلها ، ام يرونها غير ضرورية؟.

ثالثا: هناك أسئلة تتعلق بالخلفية الأخلاقية للقرار: هل من العدل أن نزيد الضرائب على جميع الناس ، من اجل تمويل المنشآت الرياضية ، أم نحملها على عاتق الأشخاص الذين يتوقع ان يستخدموا تلك المنشآت دون غيرهم؟.

في معظم الحالات تدخل العناصر الثلاثة جميعا في تكوين الحكم ، مع ان حصة كل عنصر في هذا المزيج ، قد تختلف من قضية الى أخرى ، ومن ظرف اجتماعي الى آخر. بعض القضايا ذات مضمون تقني في المقام الأول. لهذا فان الجانب الأكثر أهمية ، هو تحديد الأسئلة الواقعية التي على المحك. فاذا توصلنا الى اتفاق عليها ، فان الحكم سيكون واضحا إلى حد ما. كمثال على هذا ، قد نكون بصدد الترخيص لدواء جديد. في هذه الحالة سيكون السؤال الأهم هو: هل تم اختبار الدواء بشكل صحيح وثبت أنه آمن؟. فاذا اتفقنا على سلامة البيانات الخاصة بالاختبار ، فان إعطاء الضوء الأخضر سيكون أمرا روتينيا. في حالات أخرى ، تتقدم الأسئلة الأخلاقية على سواها. خذ مثلا النقاش حول الغاء عقوبة الإعدام ، أو الإبقاء عليها في جرائم معينة. البيانات الواقعية ستكون ذات صلة أساسية بالموضوع. وهي تتناول مدى فاعلية العقوبة في تقليل جرائم القتل وما في مستواها ، ومدى احتمالية إدانة الأبرياء. لكن القضية الأساسية ، بالنسبة لمعظم الناس ، هي ما إذا كان من السائغ أخلاقياً لاشخاص مثلنا ، ان يقرروا انهاء حياة إنسان

آخر كاجراء عقابي.

ان أصعب الأحكام هي تلك التي تدور حول قضايا متعددة الابعاد ، ويكون موضوعها توليفا من جميع العناصر الثلاثة السابقة الذكر. دعنا نأخذ مثالا عن الجدل الدائر حاليا في بريطانيا (2003) حول صيد الثعالب[26] ، وما اذا كان ينبغي منعه أو السماح به. الاسئلة الواقعية المتصلة بالموضوع تتضمن: ما مدى مساهمة صيد الثعالب في السيطرة على تكاثرها؟. ماذا سيكون تأثير الحظر التام على الاقتصاد الريفي؟ وهناك أيضا الاسئلة المتعلقة بمواقف الناس وتفضيلاتهم ، مثل: هل يشعر هواة صيد الثعالب بقلق شديد إزاء الحديث عن حظره ، هل لديهم اهتمام شديد باستمرار هذه الهواية؟. وما هو موقف سكان الريف الاخرين (الذين لا ترتبط معيشتهم بصيد الثعالب) هل يرغبون في استمرار هذه الرياضة ام انهم سئموا من الخيول وكلاب الصيد ، التي تدمر حقولهم واسوارهم. وأخيرا هناك أسئلة الجانب الأخلاقي ، من قبيل: هل تشمل الحرية الشخصية الحق في اصطياد الثعالب؟ أو هل للثعالب والحيوانات الأخرى حقوق ، وبينها خصوصا الحق في عدم القتل؟.

نعلم ان غالبية الناس يرغبون في أخذ هذه الأسئلة جميعا بعين الاعتبار ، حين يجرى العمل على اصدار قرارات سياسية. ولهذا السبب فان التوصل الى حكم عقلاني في مثل هذه القضية ، لن يكون مهمة يسيرة على الاطلاق.

---

[26] لبعض التفاصيل حول هذا الجدل ، انظر:
'Hunting Act 2004', *Wikipedia*, (26-Mar-2021) https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Hunting_Act_2004&oldid=1014249193

قضية صيد الثعالب التي شغلت الراي العام البريطاني فترة من الزمن ، تكشف ان عامة الناس يتبنون رؤى متشددة نوعا ما ، تجاه مشكلات من هذا النوع. لكنها – من زاوية ثانية – تظهر ان ملاحظات شومبيتر المهينة ، عن قدرة عامة المواطنين على اصدار حكم عقلاني في القضايا السياسية ، تظهرها مبررة تماما.

حسنا.. دعنا الآن نتأمل فيما اذا كان أعضاء النخبة ، الذين سيختارهم الناس كممثلين لهم ، أقدر على أداء تلك المهمة. سوف نستعرض بقدر من التفصيل مؤدى كل من العناصر الثلاثة ، التي قلت آنفا ان توفرها ضروري لصناعة القرار السياسي:

توفر المعرفة والمعلومات عن موضوع القرار:

لقد أشرت في السطور السابقة الى ان دخالة العناصر الثلاثة ، تجعل من صنع القرار السياسي في المجتمعات المعاصرة ، مهمة في غاية التعقيد. ذلك أن العديد من الأحكام تتطلب معلومات واقعية ، لا يستطيع توفيرها غير الذين يملكون خبرات فعلية في موضوع النقاش. مبررات هذا القول واضحة إذا كانت دراسة الموضوع تتطلبمعرفة علمية وافية. لكن يبدو ان المعرفة الكافية بموضوع النقاش ضرورة في معظم القضايا الأخرى ، الاقتصادية والاجتماعية ، حيث تكمن المشكلة في تحديد الانعكاسات المحتملة لتطبيق القوانين أو السياسات المراد تبنيها ، على حياة الناس واقتصاد البلاد في العموم. ومن ذلك مثلا الجدل الذي تصاعد في اكثر من بلد أوروبي ، حول السماح بانتاج وبيع القنب الهندي (الحشيش المخدر): هل سيؤدي إلى زيادة عدد الذين ينزلقون الى استعمال الهيروين والمخدرات القوية الأخرى ، ام سيؤدي الى اكتفاء الناس به فيقطع الطريق على الهيرويين

والمخدرات القوية؟[27].

الإجابة على مثل هذه الأسئلة ليست بالأمر السهل ، والسياسيون المنتخبون وموظفو الخدمة المدنية بشكل عام ، لا يملكون خبرات علمية أو عملية تفوق ما يملكه عامة الناس. فهم مثلنا ، ربما يملكون معرفة في بعض جوانب الحياة ، لكنهم لا يستطيعون ادعاء المعرفة في كل جانب. ومن هنا فان على السياسيين الرجوع الى آراء ذوي الخبرة ، كلا في موضوع اختصاصه. وحيثما اختلفت آراء هؤلاء ، تعين عليهم ترجيح رأي الشخص الذي يرونه أكثر خبرة من غيره.

لكن نستطيع القول بصورة عامة ، انه لا يوجد سبب للاعتقاد بأن الطبقة الأرستقراطية المنتخبة ، سوف تتوصل الى أحكام ، لا يستطيع ادراكها عامة الناس.

معرفة ميول الجمهور:

العنصر التالي هو اكتشاف ما الذي يريده الجمهور ، ومدى قوة هذه الإرادة. ثمة ميزة جوهرية في الديمقراطية ، وهي ان اتخاذ القرار في اطارها، تتضمن – بشكل أساسي - توفير الفرصة لكل شخص ، لعرض رأيه بكل صراحة ، والسعي للتاثير في صناع القرار ، وبالتالي فإن آراء وتفضيلات الأشخاص من مختلف الطبقات الاجتماعية ، والخلفيات العرقية والدينية المختلفة ، وما إلى ذلك ، سوف يتم سماعها جميعا. هذا الامر صحيح على المستوى النظري على الأقل. لكن لو نظرنا الى الواقع ، فسوف نرى ان

---

[27] للاطلاع على جانب من هذه النقاشات ، انظر "المخدرات في أوروبا - الوقاية خير من العقاب!" ، موقع **التلفزيون الالماني DW** (06-Dec-2012)
https://p.dw.com/p/16wG8

الطبقة السياسية التي تحكمنا اليوم (في بريطانيا) ، هي في الغالب من البيض والذكور والطبقة الوسطى. نفترض بطبيعة الحال ان أعضاء البرلمان والمشرعين الآخرين ، سوف ينصتون إلى آراء ناخبيهم. لكن لا ينبغي لهذا الافتراض ان يحجب عنا حقيقة أخرى ، وهي ان أولئك الأعضاء والزعماء ، يتمتعون في واقع الامر – بقدر عال جدا من الاستقلالية عن الناخبين. انهم يتعرضون لضغوط قوية للتصويت في اتجاهات محددة ، تتناسب مع المصالح التي تقررها الأحزاب التي ينتمون اليها ، وليس الشعب الذي انتخبهم.

هذا ما يحصل عادة في الدوائر السياسية. وهو بالتأكيد يثير سؤالا جديا: اذا كنا نقول بان خيارات الجمهور ورغباتهم ، ينبغي ان تؤخذ بعين الاعتبار عند صناعة القرار السياسي ، وانه يجب خصوصا الاهتمام برأي تلك الشريحة من المجتمع ، التي يتوقع ان تكون أكثر تأثرا بانعكاسات القرار، افلا ينبغي ان نستمع الى رأي الشعب ككل ، بدلاً من أقلية صغيرة في هذا الحزب أو تلك الدائرة؟.

احتمل ان بعض القراء سيذهب فورا الى الإجابة بنعم..

لكن دعنا نتريث قليلا قبل القفز إلى هذا الاستنتاج. ثمة تعقيد يستدعي التأمل في الجوانب المختلفة للموضوع. لنفترض أن لدينا قضية نعرف ان غالبية الشعب يميلون الى سياسة معينة بشأنها ، لكن ثمة أقلية تميل الى سياسة أخرى مختلفة ، **وتهتم بها اهتماما شديدا** ، يتجاوز ربما اهتمام الأغلبية بما اختارته.

نحن نلاحظ حالات من هذا النوع في العديد من القضايا التي شغلت الراي العام. وقد يكون الجدل حول صيد الثعالب مثالًا جيدًا. فمعظم الناس لديهم موقف سلبي إلى حد ما تجاه صيد الثعالب ، وهذا يشمل حتى الناس

الذين لا يتبنون موقفا أخلاقيا متشددا يدعم حقوق الحيوانات. غالبية الناس يرون في صيد الثعالب رياضة قديمة وحشية ومقيتة ، تمارسها أقلية غنية مغرورة ، تستمتع بقتل حيوانات بريئة. ولو أتيحت الفرصة لعامة الناس ، فمن المؤكد ان الغالبية ستصوت لحظرها. ان محبي صيد الثعالب أقلية صغيرة ، لكنهم في الغالب لديهم شوق شديد لممارسة هذه الرياضة التي يرونها جزءا من تقاليد عريقة. من ناحية أخرى فان موسم صيد الثعالب يشكل حدثا اجتماعيا مهما في العديد من المجتمعات الريفية ، وتعتمد العديد من العائلات عليه كمصدر للعيش ، وهؤلاء سوف يقاومون بالتأكيد أي محاولة لحظره ، لأنهم سيخسرون مصدر رزقهم المعتاد.

هذا المثال يظهر ان صناعة القرار يجب ان تأخذ بعين الاعتبار ، ليس فقط التفضيلات العامة والرغبات ، أو عدد الذين يميلون الى خيار ما، **بل يجب ان نأخذ بعين الاعتبار أيضا مدى قوة تلك التفضيلات** ، راي المجتمعات الريفية التي تعتمد معيشتها على صيد الثعالب كمثال ، والتي قد تكون أثقل – من حيث القيمة الأخلاقية – من انزعاج شخص ما حين يرى حيوانا يتعرض للقتل.

نستطيع التعبير عن الفكرة السابقة بطريقة أخرى: لا يبدو من الصواب تغليب أحد الرأيين ، لمجرد انه يتمتع بدعم عدد أكبر من الناس. ليس لان التناسب العددي غير معتبر ، بل لأننا قدرنا ان معظم الذين صوتوا الى جانب هذا الرأي ، كانوا يعبرون عن انطباعات وميول عاطفية ، بخلاف الذين صوتوا للراي المعاكس ، فرغم انهم اقلية من حيث العدد ، لكنهم دافعوا عن مصلحة حياتية ومعيشية ، يصعب التعويض عنها اذا فقدت ، بعبارة أخرى فان **لديهم "قضية قوية"** وليست مجرد انفعال أو عاطفة.

هذا يقودنا الى **سؤال آخر**: لماذا نحن مقتنعون بان ممثلي الشعب

المنتخبين ، سوف يتوصلون الى حكم أفضل من ذلك الذي يحتمل ان يتوصل اليه عامة الناس في قضايا مثل هذه؟.

أحد الأسباب هو أنه من المرجح أن يتعرض الممثلون للضغط من جانب أفراد الأقلية ، الذين يدافعون عن قضية ساخنة. قد يقتنع الممثلون بموقف هؤلاء حين يرون قوة المشاعر التي ينطوي عليها موقفهم ، أو ربما يتخذون الموقف الذي سوف يؤمن لهم عدم خسارة الأصوات في الانتخابات المقبلة.

علاوة على ذلك ، يمكن للأقليات ان تنسق مواقفها ، وتتوافق فيما بينها على الوقوف صفا واحدا ، كي يدعم كل منها مطالب البقية. وهكذا يتعاضدون لتقليص الفارق العددي ، بل ربما يمكنهم ان يتحالفوا لتشكيل أغلبية ، عند جمع العديد من القضايا معًا.

يطلق على هذه الصورة للديمقراطية التمثيلية أحيانا ، اسم **التعددية**. وهي تستند إلى افتراض أن الناس سوف يتحركون لتشكيل مجموعات تتبنى الدفاع عن مصالحهم ، وعن الخيارات التي يشعرون بحماسة شديدة ازاءها ، وان صانعي القرار ، سيتأثرون بهذا النشاط ، الامر الذي ينعكس على مضمون القرار الذي تجري صناعته في دوائر النخبة الحاكمة.

لا بد من الإشارة أيضا الى ان مجموعات الأقلية ، قد لا تقتصر في نشاطها على ممارسة الضغط السياسي على رجال الدولة وممثلي الشعب ، بل قد تقوم أيضا بتنظيم مظاهرات ، وربما تنخرط في أشكال أخرى من الاحتجاج ، تنطوي أحيانا على خرق للقانون.

هناك بالتأكيد بعض الحقيقة في هذا التصوير ، الذي قلنا انه مثال

على "التعددية". لكن علماء السياسة يميلون إلى الشك في صدقية تعبير الفكرة عن حاجات الناس ومصالحهم الواقعية ، على النحو الذي جرى عرضه. بيان ذلك: ان الضغط الذي تمارسه جماعات المصالح ، لا يعتمد في تأثيره على عدد الأشخاص المهتمين بقضية ما ، أو قوة قضيتهم ومدى حماستهم لها ، كما في مثال صيد الثعالب الذي ذكرناه آنفا. انه يعتمد أيضا على جودة التنظيم والموارد التي تتمتع بها المجموعة. وهذا يعطي أفضلية للمصالح التي تتولاها منظمات قوية ، ونذكر على الخصوص المصالح التجارية ، التي نعلم انها قادرة على توظيف دعاة مؤثرين ، لممارسة الضغط على السياسيين من أجل دعم مصالحهم ، بل ربما عملوا على تجنيد ممثلين منتخبين ، كي يعملوا لصالحهم داخل جهاز الدولة.

زبدة القول ان النظام التمثيلي يكفل توفير الفرصة للأقليات والمجموعات الصغيرة ، كي تدافع عن مصالحها. لكن لا بد من الاشارة الى انه ليس كل الأقليات سواء ، من حيث القدرة على اسماع حججها والتأثير في رجال الدولة.

قارن هذا بما يمكن أن يحدث لو كنا إزاء استفتاء شعبي ، حيث يصوت الجمهور بأسره على قضايا معينة. دعنا نفترض ان هناك أغلبية تدعم خيارات ، وأقلية تعارضها وتدعم خيارات مختلفة. في مثل هذه الحالة لا توجد نقطة مركزية يتوجه اليها ضغط ناشطي الأقليات ومجموعات المصالح ، اوحتى لوبيات المنظمات التجارية. فطالما كان التصويت عاما ، فانه يتعين على أي مجموعة تناضل من اجل قضية بعينها ، ان تسعى لانشاء تواصل مباشر بين أعضائها وبين أكبر عدد ممكن من الجمهور يستطيعون الوصول إليه.

من المتوقع بطبيعة الحال ان تستخدم كل مجموعة ما تملكه من

موارد ، في تنظيم حملات إعلامية لاقناع الجمهور بالتصويت لصالح خياراتها. وهذا يعني ان الذين يملكون موارد اكثر ، سيكونون اقدر على تنظيم حملات دعائية. لكن هذا له حدود أيضا. ثمة دول تضع قيودا على ميزانيات الحملات السياسية ، سواء تعلق الامر بانتخاب ممثلين في البرلمان أو الاستفتاء على قضايا وطنية. ومن هنا فان تاثير المنظمات التجارية ومجموعات المصالح ، سيكون اقل من نظيره في ظل نظام تمثيلي. لهذا السبب نستطيع القول بشكل عام ، انه سيكون من الافضل لمجموعات الأقليات أن تعتمد على الإقناع ، بدرجة اكبر من اعتمادها على استثارة العاطفة والتاثير الشخصي على السياسيين.

الاقناع يعني بشكل محدد مخاطبة الجمهور العام ، أي الناخبين المنتمين الى الأغلبية ، بغرض اقناعهم – ومن ثم اقناع مرشحيهم - بالاستماع الى همومهم وشكاواهم ، على نحو يثمر عن تغيير في خياراتهم وتفضيلاتهم ، حينما يصوتون لصالح هذه القضية أو لصالح نقيضها أو قريبا منه.

سوف اتحدث لاحقا عن الأهمية المحورية للنقاش ، ودوره في صناعة القرار في الاطار الديمقراطي. لكني سأتحدث أولا عن العنصر الثالث (الأخلاقي) ودوره في صناعة الحكم السياسي political judgement.

العنصر الاخلاقي

ثمة قضايا تشكل المبادئ الأخلاقية محور الجدل فيها. من ابرزها في السنوات الأخيرة مثلا ، الدعوة لاباحة الاجهاض وتقنين المثلية الجنسية ، وما الى ذلك. لكن خارج هذا الاطار ، فان الجانب الأخلاقي له مكان في كل قرار سياسي ، دون استثناء تقريبا. من ابرز الجوانب الأخلاقية في القرار

السياسي ، مقدار المنافع والاضرار التي تترتب عليه ، هل تقع بالتساوي على الجميع ام لا. وبعبارة أخرى فهل سيوفر القرار معاملة منصفة لكافة الأفراد أو كافة المجموعات ، ام انه ربما ينتهك بعض حقوقهم. وهل لدى أعضاء الطبقة السياسية – الذين سيتخذون القرار - معرفة أعمق من عامة المواطنين بالمبادئ الأخلاقية ذات الصلة بموضوع القرار؟.

من الصعب القول إن لديهم معرفة اعمق مما لدى غيرهم. يقال غالبا انه لا يوجد خبراء اخلاقيون. ان الإدارة السياسية تحتاج الى خبراء في الإدارة والسياسة ، وليس بالضرورة الى خبراء في الاخلاق (ان كان في العالم من يحمل هذا الوصف). على أي حال ثمة احتمال قوي جدا ، بوجود اتفاق بين الجمهور والنخبة ، على المباديء الكبرى التي ينبغي ان تحكم الحياة السياسية في مجتمع ديمقراطي.

ولهذا فلا داعي للاعتقاد بأنه لو طلب من عامة المواطنين ، المشاركة المباشرة في اتخاذ القرار ، فانهم سيميلون الى خيارات أسوأ من تلك التي يختارها أعضاء النخبة ، أي الأشخاص الذين يختارهم الجمهور حاليا كي يمثلونه في السلطة.

مفهوم الخبرة السياسية

لكن .. هل يمكن حقا التمييز بين العناصر الثلاثة للحكم السياسي ، واعتبار كل منها سمة قائمة بذاتها ، مستقلة عن الاخرى ، أم أن الخبرة السياسية تعني على وجه التحديد القدرة على **الجمع بين العناصر الثلاثة ،** أي المعلومات الواقعية ذات الصلة ، ومعرفة اهتمامات المواطنين وتفضيلاتهم ، والمبدأ الأخلاقي ، وبالتالي التوصل الى أفضل حل ممكن للمعضلة السياسية المطروحة على طاولة الحكومة؟.

هناك بالتأكيد شيء يستدعي التامل في هذا التحدي. ان اتخاذ القرارات السياسية مهمة عسيرة ، فهي قد تتطلب الاطلاع التفصيلي على بعض المعلومات المعقدة ، كما تستدعي القدرة على الموازنة بين حجتين أخلاقيتين ، لكل منهما وزن واعتبار لا يمكن التقليل من شأنه. لكن الاخذ بأحداهما يستدعي ترك الأخرى أو تهميشها. ولهذا قيل ان اتخاذ القرار في أمور كهذه يتطلب مراسا طويلا وخبرة ، لا تتيسر الا لمن عمل باستمرار في هذا الحقل.

بطبيعة الحال فان السياسيين لم يحوزوا هذه الخبرة والمراس ، لانهم ولدوا بخصائص مختلفة عن سائر الناس. لا يوجد سبب للاعتقاد بأن المواطن العادي ، غير قادر على اداء الادوار التي توكل اليه ، اذا حصل على الوقت الكافي والمعلومات الضرورية ، للتفكير في الموضوعات المحالة اليه. ولدينا عدد من الأدلة التي تؤكد هذا القول. من ذلك مثلا هيئات المحلفين citizens’ juries ، وهي لجان صغيرة يتم اختيار أعضائها عشوائيا من بين الجمهور ، غرضها مناقشة قضايا عامة مثل السياسة الصحية واستراتيجية النقل ، وتقديم توصيات للحكومة ، تعبر عن موقف الراي العام.

حين يشرع المحلفون في نقاشاتهم ، فانهم يظهرون مستوى عاليا من الجدية ، يستدعون شهودا من ذوي الخبرة لتقديم معلومات عن المسائل موضوع النقاش ، ويستمعون الى دعاة يمثلون وجهات نظر مختلفة ، ثم يخوضون نقاشات جدية فيما بينهم ، قبل التوصل إلى حكم. لا بد من القول ان اهتمامهم بجدية النقاش ومعقولية ما توصلوا اليه من استنتاجات ، كانت مدهشة لمن راقب عملهم.

اذا كان الأمر على هذا النحو ، فكيف نفسر المستوى المنخفض

للمعرفة السياسية والاهتمام بالشأن العام ، الذي نراه ظاهرا على معظم المواطنين في المجتمعات الديمقراطية؟. حين يشارك هؤلاء المواطنين في مقابلات صحفية أو استطلاعات رأي ، نراهم عاجزين عن استذكار اسماء القادة السياسيين الذين يحكمونهم ، كما انهم لا يعرفون على نحو دقيق القضايا التي تختلف حولها الأحزاب السياسية الرئيسية ، وما الى ذلك. ان التبرير الشائع لهذا الجهل هو ان الديمقراطية ، بالكيفية التي تمارس في هذه الأيام ، لا تعطي الناس سوى حافز ضعيف ، لاكتساب المعرفة أو المهارات السياسية. فكل ما هو مطلوب من عامة المواطنين ، هو التصويت لهذا الحزب أو ذاك في الانتخابات العامة ، مرة كل اربع سنوات أو خمس. وفي هذه الحالة فانهم عادة يطلعون – ولو بشكل اجمالي – على برامج الأحزاب ووعودها ، ويصوتون لمرشحي الحزب الذي يميلون اليه بشكل عام. هذه المهمة ليست عسيرة ولا تتطلب الكثير من المعرفة.

الواقع انه ليس معتادا ان ينشغل عامة الناس بفهم التفاصيل الدقيقة للسياسة ، فهي لا تتصل بحياتهم اليومية ولا بقضايا مهنهم أو تخصصاتهم. ولهذا لا يلامون لو لم يتعرفوا على تلك التفاصيل. على ان طرح هذه الحجة يضعنا أمام معضلة البيضة والدجاجة. قد يكون ضربا من المغامرة ، ان تطلب من عامة الناس ، النظر في السياسات العامة واتخاذ قرارات في قضاياها الرئيسية ، على رغم علمك بانهم يفتقرون الى المعلومات والبيانات ، والمهارات الضرورية للتوصل الى أحكام معقولة. لكن في مقابل هذا ، نحن لا نتوقع ان يظهروا كبير اهتمام بتلك المعلومات والبيانات أو باكتساب المهارات ، ما لم يحصلوا على دور فعلي في القضايا السياسية التي تحتاج الى قرار. ان اشراكهم في قضايا السياسية يمثل التحدي الفعلي والحافز الضروري الذي سيشجعهم على اكتساب المعرفة والمران اللازم.

القول بهذه المعضلة يثير هو الآخر سؤالا مشروعا: هل ينبغي ان

نشعر بالقلق ، إزاء حقيقة أن نظامنا الديمقراطي سيبقى ناقصا ، طالما بقي الدور السياسي لعامة المواطنين مقتصرا – في الغالب - على التصويت في الانتخابات ، إضافة إلى بعض النشاطات المطلبية ، بين حين وآخر ، حين تكون القضايا أو المصالح التي يهتمون لها بقوة ، على المحك (مثل النقاشات التي تدور أحيانا حول مقترح لتخطيط طريق جديدة ، أو تطوير مشروعات سكنية في الحي المجاور لمساكنهم).

اری انه ينبغي لنا ان نشعر بالقلق. نحن نستعمل كلمة غبي idiot لوصف الشخص الضعيف التفكير ، لكننا نعلم ان الكلمة الانكليزية ترجع الى تعبير يوناني قديم هو *idiotes* وهو وصف للأشخاص الذين ارتضوا ان يعيشوا لأنفسهم ، وان يعتزلوا الشأن العام للمدينة. لو طبقنا هذا التعريف القديم على واقعنا ، فسوف نقول ان جميعنا سيحمل هذا الوصف idiots بقدر ما يتخلى عن ممارسة ذكائه السياسي. **وطبقا لرأي جان جاك روسو ، فان تسليم السلطة بالكامل لممثلين منتخبين ، كان بدعة حديثة خبيثة:**

إن شعب انجلترا يخدع نفسه اذ يتوهم انه شعب حر. حقيقة الأمر انهم احرار فقط خلال اليوم الذي ينتخبون فيه اعضاء البرلمان. فور ان ينتخب المواطن ممثله في البرلمان ، فانه يعود ثانية الى قيوده ولن يكون لرأيه أي تأثير. ومن هنا فان زهدهم في ممارسة حريتهم واكتفاءهم بهذا القدر الوجيز منها ، يكشف انهم يستحقون ان يفقدوا حريتهم[28].

ربما نعتقد ان روسو قد انزلق عن جادة الصواب فبالغ في حكمه. مع ذلك فانه لجدير بنا ان نشعر بالقلق ، من حقيقة ان غالبية المواطنين في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة ، لا يظهرون اكتراثا حتى في المراقبة

---

[28] جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي** ، الباب 3 ، ف 13.

النشطة لأعمال الزعماء الذين انتخبوهم. نحن في حاجة إلى تطوير نماذج للمشاركة الشعبية في صناعة القرار ، على المستوى المحلي ، أو من خلال اختيار أفراد من الجمهور بشكل عشوائي ، لتأليف هيئات المحلفين الاهلية، التي تنظر في القرارات الخاصة بالخدمات الحكومية ، وغيرها من الهيئات المماثلة ، التي يمكن أن تساعد في توفير الفرصة للمواطنين ، كي ينخرطوا في تجربة فعلية للمواطنة النشطة.

الخبرة المكتسبة عن هذا الطريق ، تسهم في تحسين كفاءة المواطنين بشكل عام ، كما تغرس في عقولهم وقلوبهم بذور الاهتمام المستمر بالسياسة والشأن العام. سوف نكتشف من خلال تلك التجارب ، أن الديمقراطية ليست صراعا حديا: تحوز كل شيء أو تخسر كل شيء. انها **صراع لين ، لكنه متواصل ، غرضه النهائي هو منح الشعب ككل ، الصوت الأخير** والكلمة الفاصلة فيما يتعلق بشؤون بلده وطريقة ادارتها[29] .

حقوق الأقلية

اما وقد بلغنا هذه النقطة ، فقد حان الوقت للعودة من جديد الى نقاشنا المتعلق بمسألة الأغلبية والأقلية ، التي تركناها معلقة ولم نختم القول فيها. فعلى رغم اننا نختصر مفهوم الديمقراطية في عبارة "حكم الشعب للشعب" الا اننا في واقع الأمر **نعتمد نظاما فحواه تفويض اتخاذ**

---

[29] On democracy in general, see Ross Harrison, *Democracy* (Routledge, 1993) and Albert Weale, *Democracy* (Macmillan, 1999). For the pluralist approach, see Robert Dahl, *Democracy and its Critics* (Yale Uni. Press, 1989). For a defence of popular participation in politics, see Benjamin Barber, *Strong Democracy* (University of California Press, 1984) and John Burnheim, *Is Democracy Possible?* (Polity Press, 1985).
For evidence about how ordinary citizens might perform if asked to make political decisions, see Anna Coote and Jo Lenaghan, *Citizens' Juries* (IPPR, 1997) and James Fishkin, *The Voice of the People* (Yale Uni. Press, 1995).

القرار للاكثرية. في مرحلة اتخاذ القرار ، لا نتوقع ان يتفق الجميع على كل شيء ، لهذا نذهب الى التصويت الذي يحسم الأمر باعتماد أكثرية الأصوات. لا بد من الإشارة هنا الى ان الفائز في الانتخابات ، ليس – على الدوام - الحزب الذي يحصل على أكثرية الأصوات ، بل الحزب الذي يستطيع ضمان التوافق بين عدد من الفائزين ، يفوق الأحزاب الاخرى. على أي حال ، تعتبر هذه اغلبية ، لانها اكثر عددا من أي جهة منافسة. لكن ماذا نقول عن أولئك الذين ينتهي بهم الأمر في الجانب الخاسر (الأقلية)؟.

في الوهلة الأولى ، لا يبدو ان لديهم (الأقلية) مبررا كافيا للشكوى: لقد حصلوا على الفرصة ذاتها ، وحسبت أصوات الجميع ، الأقلية والأكثرية، بنفس الطريقة. فاذا منحوا وزنا سياسيا يتجاوز ما حصلوا عليه في الانتخابات ، فسيكون هذا خرقا لمبدأ المساواة السياسية ، التي تشكل ركنا من اركان النظام الديمقراطي. لكن المسألة لا تنتهي هنا. ثمة **حالتان** يمكن للأقلية ان تشعر فيهما بأن حكم الأغلبية ربما ينتهك مبدأ المساواة السياسية:

الحالة الأولى ، وقد تطرقنا اليها آنفا ، حين أشرنا الى ان هؤلاء الذين يصوتون مع الأغلبية ، هم الأقل تضررا من القرار الذي يجري التصويت عليه ، في مثال صيد الثعالب ، الأكثرية تؤيد منعه ، لكن لا احد منهم يتضرر من القرار ، كحال الذين يمارسون هذه الرياضة أو يعتمدون عليها في معيشتهم.

لقد تم حساب الأصوات بصورة سليمة ، وقد منح كل صاحب رأي فرصة كي يعبر عنها. لكن هل جرى حساب "الاهتمامات" بنفس الطريقة؟

على الرغم من أنه تم حساب الأصوات بالتساوي ، إلا أن حساب التفضيلات أو الاهتمامات لم يجر على نفس المنوال.

الحالة الثانية: تتضح حين تجد احدى المجموعات نفسها على الطرف الخاسر ، في كل تصويت. ويحدث هذا بشكل متكرر. تخيل ناديا لرياضة التنس ، يضم عددا كبيرا من هواة تنس الطاولة ، وعددا أقل من هواة التنس الأرضي. وفي كل مرة يجري التصويت على تخصيص أموال لتطوير المرافق الخاصة بهذا النوع أو ذاك من الرياضة ، ينتهى التصويت بخسارة الفريق الذي يهوى التنس الارضي.

قد نعتقد أن اعتماد التصويت المتكافيء لا يشكل أساسا سليما للمعاملة المتساوية لجميع الأعضاء ، انه بمثابة مساواة في الاجراءات والوسائل ، تنتهي حتما ، وبشكل دائم الى لامساواة في النتائج. وبالتالي فانه أقل ديمقراطية من ذلك الترتيب الذي يمنح فرصة لفريق الاقلية ، للحصول على مرادهم بين حين وآخر.

هذا المثال يكشف ان **مشكلة الأقلية توجد في واقع الأمر على شكلين** متمايزين: يمكن ان نسمي الشكل الأول مشكلة **الاقلية الشديدة** *intense* minority ونسمي الثاني مشكلة **الأقلية المستمرة** *persistent* minority.

كيف يمكن لنظام ديمقراطي ان يعالج هذه المشكلات؟

ثمة – في العموم – **مقاربتان** يمكن اتخاذهما سبيلا في معالجة المسألة. تقترح **المقاربة الأولى** تحديد سلطات الحكومة ، أو أي جهة تملك القرار (الأغلبية) في الدستور ، على نحو يحول دون انتهاكها لحقوق الأقلية. يمكن على سبيل المثال تضمين الدستور قائمة من الحقوق التي يتوجب أن يتمتع بها كل مواطن. بهذه الطريقة فان أي سياسة أو مشروع قانون ، ينتهك واحدا من تلك الحقوق ، سوف يتم اسقاطه بواسطة المؤسسات أو السبل التي يحددها الدستور. في العادة يتم ارجاع القوانين وقواعد العمل

التي يدعى انها تخرق الدستور ، الى هيئة تحكيم رفيعة (المحكمة الدستورية مثلا) وهي مخولة بصلاحية تفسير النصوص الدستورية ، والحكم في النزاعات المتعلقة بدستورية القوانين.

يمكن لهذه الطريقة ان توفر قدرا من الاطمئنان للأقلية ، بأن حقوقها ستبقى مصونة ، حتى لو أخفقت في التصويت. ان أي سياسة أو قانون تتبناه الأكثرية ، ويحتمل ان يؤدي الى انتهاك لحقوق الأقلية ، بل حتى انتهاك حقوق المواطنين الافراد ، سوف يكون بالإمكان المطالبة بتعطيله ، أو حتى نقضه ، أمام محكمة تتمتع بصلاحية تفسير الدستور ، والفصل في النزاعات الخاصة بالحقوق الدستورية.

هذه الترتيبات التي تبدو لبعض الناس معقولة ، لم تسلم ايضا من النقد ، على أساس أنها غير ديمقراطية ، لأنها تمنح لجنة صغيرة من قضاة المحكمة الدستورية – على سبيل المثال – الحق في عرقلة الإرادة الصريحة لغالبية المواطنين. لكن مثل هذا الاعتراض لا يصعب الرد عليه. فقد جرى إقرار الدستور بطريقة ديمقراطية ، وصوت عليه غالبية الشعب. نعلم – إضافة الى هذا – بأن معظم الدساتير تنص واقعيا على إمكانية تعديل لبعض بنودها ، لكنها تشترط لإقرار هذه التعديلات ، تصويت ما يزيد على الغالبية البسيطة ، ربما ثلثي الناخبين أو قريبا من هذا. وهذا بالطبع يثير سؤالا مشروعا: لماذا يصوت الناس لدستور يقيد صلاحياتهم او مدى تاثيرهم ، لو أرادوا في يوم ما ، اتخاذ قرار بالاغلبية البسيطة؟.

لو أردت التبرع بالجواب ، فربما أقول انهم يفعلون ذلك لأنهم يريدون حماية بعض حقوقهم. لا يمكن لجميع الناس الاطمئنان الى انهم سيكونون دائما ضمن الأكثرية. اذ ربما يجدون انفسهم في يوم من الأيام جزء من أقلية لا تحظى بالرضا بين عامة الجمهور. خذ الحرية الدينية كمثال: أي

شخص لديه معتقدات دينية ، يهمه التأكد من قدرته على التعبير عن قناعاته وممارسة عباداته وأموره الدينية في أمان ، حتى لو كانت الأغلبية في مجتمعة ، تعارض بشدة الدين أو المذهب الذي يتبناه. نعرف طبعا انه ليس من السهل التنبؤ بالأديان أو الشعائر الدينية ، التي قد تثير غضب الأغلبية في المستقبل ، ولا تدري ان كنت انا أو انت سنتبنى هذه الممارسة الدينية أو تلك. ولهذا السبب فان تضمين الدستور بندا صريحا يؤكد على حق الافراد وحريتهم في الايمان والعبادة والتعبير عنها ، هو الوسيلة الوحيدة لترسيخ الاطمئنان عند كافة سكان البلاد.

هناك بالطبع وسائل أخرى لحماية حقوق الأقليات ، من بينها مثلا انشاء دوائر منفصلة ، على أساس جغرافي أو إثني ، لاتخاذ القرار في القضايا المتصلة بالموضوعات التي يكثر فيها تباين الآراء بين الأقليات والأكثرية. ويطبق هذا الاجراء مثلا في الأنظمة الفيدرالية ، حيث تمنح الأقاليم أو المقاطعات سلطة التشريع في القضايا التي تتعلق خصوصا بسكانها ، مع الاحتفاظ بشريحة أخرى من القرارات للحكومة المركزية.

ليس من الضروري ان يقتصر تطبيق فكرة الدوائر المنفصلة على النطاق الاقليمي. دعونا نعود مرة أخرى إلى مثال "نادي التنس" الذي شهد مشكلة الأقلية المستمرة *persistent* minority التي حكم عليها بالخسارة الدائمة في أي تصويت. ان الحل المناسب لهذه المشكلة هو انشاء دائرتين منفصلتين ، احداهما لرعاية المنشآت الخاصة برياضة تنس الطاولة والأخرى للتنس الأرضي ، ومنح كل منهما جزء من الميزانية السنوية للنادي. في هذه الحالة ، سيكون لهواة كل من النوعين أكثرية في اللجنة الخاصة باللعبة ، وسيمكنهم اتخاذ القرار دون منازعة. بعبارة أخرى فان هذه الطريقة وفرت الحماية لحقوق الأقلية ، من خلال جعلها أكثرية في نطاق الاعمال التي تهمها دون غيرها.

ليس هذا حلا نهائيا لمشكلة التنازع بين الأقلية والأكثرية. بل سيكون من السذاجة الاعتقاد بأن جميع مشاكل الأقليات ، سوف تحل بهذه الوسيلة أو تلك من الوسائل الدستورية. قضية "صيد الثعالب" تكشف هذا بوضوح. أولئك الذين يريدون الاستمرار في صيد الثعالب ، لا يستطيعون الاتكال على الحقوق الدستورية ، في مطالبتهم بالابقاء على هذه الرياضة. السبب الواضح هو انه ليس من المرجح ، ان يتضمن أي دستور حقا غير محدود في اصطياد الحيوانات.

سوف أدرس في الفصل التالي بشيء من التفصيل ، الكيفية التي اقترحها لانشاء نطاق من الحريات الشخصية ، لا يحق للحكومات انتهاكه. لكن لا بد من القول أيضا ، ان الحق في صيد الحيوانات سوف لا يكون بين تلك الحقوق ، لأسباب منطقية. صيد الحيوانات يمثل موضوعا مشروعا لقرار الأكثرية ، لأن حقوق الحيوان من جهة ، وحماية الحيوانات المعرضة للانقراض من جهة ثانية ، هي قضايا تهم كافة الناس وهي تتجاوز موضوع الرياضة.

من ناحية أخرى ، وعلى رغم ان مؤيدي صيد الثعالب يتبنون موقفا ساخنا إزاء هذه القضية ، الا انه من الصعب الاتفاق على انهم وحدهم أصحاب الحق في اتخاذ القرارات المتعلقة بها ، ولا سيما بالسماح أو المنع. ذلك اننا لسنا بصدد مصلحة أحادية لهؤلاء المؤيدين. ثمة مصالح عديدة ومتضاربة على المحك هنا ، الأمر الذي لا يسمح بتبني نموذج للعلاج هنا ، مماثل لما طبق في حالة "نادي التنس".

ان المؤسسات والهيئات الدستورية ، أدوات مهمة لضمان العيش المشترك للأقليات والأكثرية ، وحماية الأضعف من تسلط الأقوى. الا ان النظام الديمقراطي الذي يستهدف ، في المقام الأول ، معاملة جميع

المواطنين على قدم المساواة ، يجب ان يذهب الى مدى أبعد من ذلك. يتوجب إيجاد الوسائل التي تجعل حقوق الأقلية ومصالحها ، موضع رعاية واحترام من جانب الأكثرية ، قبل التوصل الى قرار ، حتى في الحالات التي لا تكون الحقوق الأساسية على المحك. ان النقاش العام هو السبيل الى هذا التفاهم والرعاية المتبادلة ، حيث يصغي كل طرف للآخر ويستوعب احتجاجاته ، ثم يسعى للتوصل الى حل يرضي كافة الأطراف ، بقدر الإمكان.

بتعبير آخر ، فانه لا ينبغي ان يستعجل أعضاء الأغلبية ، في التصويت على الحل الذي يفضلونه ، قبل ان يعرض لمناقشة مستوعبة. يتوجب عليهم قبل البدء بالنقاش ، الاستماع مليا الى الحجج التي يقدمها كافة الأطراف. ولعلهم يعثرون – كما يحصل في بعض الأحيان – على مبدأ عام يتفق عليه كافة الأطراف ، ويمهد الطريق للتقدم نحو اتخاذ القرار انطلاقا من رؤى متقاربة.

لكن لماذا ينبغي لاعضاء الأكثرية ان يتصرفوا على هذا النحو ، مع انهم قادرون – لو أرادوا – على التصويت الفوري طبقا لموقفهم الخاص؟.

الجواب: لأن مصلحة الجميع تكمن في التوصل الى حلول توافقية ، تلبي حدا متوسطا من توقعات كل منهم ، ان لم تكن كلها. حين يجري النقاش ، فقد يكتشف الأشخاص في هذا الجانب ان من الأفضل الاخذ بسياسة أكثر لينا. دعنا ناخذ مثلا بالأشخاص الذين كانوا يرغبون في حظر صيد الثعالب تماما ، لكنهم بعد سماع حجج الطرف الثاني ، وجدوا أن من الأفضل السماح بمواصلة الصيد ، شريطة وضع قواعد جديدة لتنظيمه ، بحيث يحافظ على المنافع الرئيسية التي يزعمها انصار الصيد ، لكنه يقلل – في الوقت نفسه - من الانعكاسات السلبية التي كانت تثير قلقهم.

التراضي هو جوهر الديمقراطية

لكن ما الذي يدفعك للتراجع عن مطالبك ، اذا كانت الأدلة والأرقام تدعم موقفك؟.

هناك سببان: **الأول** هو ببساطة هو الاحترام اللازم لمواطنيك. قد تختلف معهم بعمق حول قضية معينة مطروحة على الطاولة. لكنك تعلم أيضا ان أصواتهم يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار مثل صوتك. هذا من ابرز اركان الديمقراطية. ومن هنا يتوجب ان تصغي اليهم قبل ان تصل الى مرحلة اتخاذ القرار. تحاول الديمقراطية أيضا إقامة حكم لين ، قائم على رضا الجمهور والتراضي على السياسات والمشاركة الكاملة حيثما امكن. ولذا يلزم ان تسعى للتوصل الى قرارات وحلول للمشكلات ، تأخذ بعين الاعتبار مطالب الجميع ومصالح الجميع (هناك بطبيعة الحال قضايا لا يمكن التوصل فيها الى تفاهمات أو حلول وسط ، لكن هذه قليلة جدا في الواقع. حتى في قضية اباحة الإجهاض التي اثارت جدلا شديدا وانقساما حادا ، كان ثمة حلول تقع بين المنع التام والاباحة التامة).

اما **السبب الثاني** فهو منفعتك الخاصة. مصالحك اليوم مع الأكثرية ، لكن ربما تقع في المستقبل مع الأقلية. حينها سترغب في أن يأخذ هؤلاء الذين على الجانب الآخر مخاوفك بعين الاعتبار. بعبارة أخرى ، فان مصلحتك (ومصلحة الاخرين بالطبع) تكمن في ترسيخ ثقافة ديمقراطية تؤكد على المساواة ، وتعارض التعامل القاسي من جانب الأقوياء مع الضعفاء ، وتدعو للانصاف من جانب الجميع مع الجميع عند اتخاذ القرارات.

يوضح النقاش السابق ، ان الديمقراطية عمل يتطلب الكثير من

الجهد. فهي أولا تستدعي ان يهتم عامة الناس بالقضايا المطروحة في المجال العام ، مع انها في الغالب معقدة وبعيدة نوعا ما عن همومهم الحياتية اليومية. تتطلب الديمقراطية ايضا ان يتحلى أفراد الجمهور بقدر من السيطرة على المشاعر الشخصية ، عندما يكونون بصدد اتخاذ قرارات تتعلق بأحد هذه الموضوعات ، وذلك لتحاشي قهر الأقليات والأطراف الضعيفة في المجتمع ، حتى لو كانت لديهم القوة لفعل هذا.

قد لا يكون سهلا علينا مقاومة النداءات الظاهرة والخفية ، التي تدعونا لترك أمر السياسة وقراراتها ، للأشخاص الذين انتخبناهم كي يمثلوننا في ادارة الدولة. لكن – ايا كان الامر - فمن الواجب علينا مقاومة هذا النداء. يجب ان نتمسك بفكرة ان السلطة السياسية ملك للشعب ويجب ان تبقى في يد المجتمع ككل. فان لم نفعل هذا فقد ينتهي بنا الأمر الى المصير الذي حذرنا منه جون لوك: ان نتحول الى وليمة للاسود ، اي النخبة التي منحناها السلطة والقوة كي تحكمنا[30].

لقد **أثارت النقاشات السابقة حول الديمقراطية ثلاث قضايا** أخرى ، سوف تكون موضوعا للنقاش في الفصول التالية:

القضية الأولى: حدود تدخل الدولة ، وما اذا كان ثمة مجال شخصي مصون من تدخل الدولة ، حتى لو كانت ديمقراطية.

القضية الثانية: هل يتوجب منح بعض الأقليات حقوقا خاصة ، زيادة على الحقوق الدستورية التي يتمتع بها عادة كافة المواطنين ، كنوع من

---

[30] جون لوك: **رسالتان في الحكم المدني** ، مصدر سابق (الكتاب 2 ، الفصل 7 فقرة 93) ص 192

الحماية التي تضمن حصولهم دائما على معاملة عادلة؟.

القضية الثالثة: الظروف الاجتماعية / السياسية التي تجعل النظام الديمقراطي ممكنا وفاعلا. وعلى وجه التحديد الظروف التي تسود فيها الثقة المتبادلة بين المواطنين ، بحيث يحترمون جميعا روح الدستور الديمقراطي ، كما يظهرون استعدادا لمناقشة القضايا العامة والبت فيها ، في جو من الاحترام المتبادل لبعضهم البعض.

القضية الاولى ستكون موضوعا للفصل التالي.

الفصل الرابع

الحرية وحدود سلطة الدولة

تخيل ان فنان سيينا البارع امبروغيو لورينزيتي ، وجد نفسه في سفينة عابرة للزمان ، تأخذه الى يومنا الحاضر. تخيل اننا سألنا عن رأيه في الفلسفة السياسية التي عرضناها في هذا الكتاب ، فما الذي تظنه سيقوله؟.

اعتقد انه سيجد الكثير مما ذكرناه مألوفا لديه ، متوافقا – في العموم – مع الرؤى التي آمن بها. ربما يندهش لأنني اعطيت مساحة واسعة نسبيا لعرض الآراء الاناركية ، كما سيستغرب من قول البعض ان لديهم اعتراضات اخلاقية على صيد الثعالب. لكن فيما يخص طبيعة السلطة السياسية ، والحاجة الى جعل الحكام مسؤولين أمام المجتمع السياسي ، وكذلك العناصر الضرورية لتكوين حكم سياسي رشيد ، فسوف يتفق معنا (آمل ذلك) في الخطوط العريضة على الاقل.

مع ذلك فاني أتوقع ان يقف لورينزيتي محتارا امام الفصل الذي بدأناه للتو. يناقش هذا الفصل مبدا الحرية ، وما اذا كان ثمة حدود لقدرة الدولة على التدخل في حياة الانسان ، اي عن وجود نطاق من الحريات الشخصية التي لا تخضع لسلطة الدولة ، ولا يصح لها الدخول فيها. هذه الفكرة تمثل عنصرا مركزيا في "الليبرالية" ، الايديولوجيا السياسية السائدة في عصرنا الحاضر ، لكنها لم تكن معروفة في القرن الرابع عشر ، يوم كان لورينزيتي يرسم لوحته الشهيره في قاعة التسعة بمدينة سيينا الايطالية.

نعلم بطبيعة الحال ان الحكومة الصالحة التي ترمز اليها لوحة لورينزيتي ، قد أتاحت للشعب قدرا واسعا نسبيا من الحرية: فقد تركتهم يزرعون ويتاجرون او يصيدون من دون قيود. لكن **الاساس في هذه الحرية لم يكن الاقرار بالحرية كحق أصلي وكمبدأ عام**. لقد ترك الناس أحرارا ، لأن الحكومة ما كانت قادرة على التدخل في مجالات حياتهم كافة.

اما فكرة الحكومة المحدودة السلطات (اي التي لا يخولها الدستور التدخل في حياة الناس) فقد تبلورت على مدى قرون عدة. وحصلت على الدفعة الاولى القوية خلال الصراعات التي اعقبت ظهور حركة الاصلاح الديني في أوربا أثناء القرن السادس عشر [31].

أدى انتشار حركة الاصلاح الديني الى تلاشي هيمنة الكنيسة الكاثوليكية ، على الحياة الدينية في المجتمعات المسيحية. في أول الأمر ، تبنى غالب الناس فكرة ان كل مجتمع سياسي يجب أن يكون له دين رسمي ، وكان الخيار في العادة يدور بين اثنين: الكاثوليكية او البروتستانتية. لكن تكاثر الطوائف البروتستانتية لاحقا ، أدى إلى تعزيز المطالبة بالتسامح الديني ، وتنامت قناعة عامة بان الايمان يعتبر ، في حدود معينة ، موضوعا شخصيا بين الناس وخالقهم ، وان على الدولة ان تبقى خارج هذه النقاش.

مع مرور الوقت ، توسعت المطالبة بالحرية الدينية ، حتى باتت جزء من دعوة أوسع نطاقا للاقرار بالحريات الفردية ، وخلاصة هذه الدعوة ان كل شخص يملك حقا اصليا ، في اختيار معتقداته الخاصة وطريقة عيشه،

---

[31] لبعض التفاصيل حول حركة الإصلاح الديني في اوربا ، انظر سكوت ا. هندريكس: **مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدا** ، ترجمة كوثر محمود محمد ، ن.إ. (م. هنداوي ٢٠١٣)
https://www.hindawi.org/books/46139170/

طالما أن هذه الاختيارات لا تؤدي للاضرار بغيره على نحو مباشر.

وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، كانت **الحركة الرومانسية** في أوربا ، تدعو الى الاعتراف بان كل فرد يتمتع بسمات ذاتية لا تشابه سمات الآخرين ، وان هذا التفرد يعني ان أي فرد لن يتمكن من تحقيق ذاته بشكل تام ، الا إذا ترك ليختار نظام حياته بنفسه. تحقيق الذات على هذا النحو يتطلب توفر خيارات متكاثرة ، أي اتاحة أوسع مساحة ممكنة للافراد ، كي يجربوا طرقا جديدة وغير تقليدية للمعيشة ، مثل مهن جديدة ، وأشكال جديدة من التعبير الفني ، وطرق جديدة لإدارة العلاقات الشخصية ، وما إلى ذلك.

وكما قال المفكر الانجليزي المعروف **جون ستيوارت ميل** (1806-1873) في كتابة المرجعي "عن الحرية":

> لا يوجد مبرر يدعو الناس جميعا للعيش على مثال واحد ، او على عدد يسير من الامثلة ، فاذا اوتي الفرد نصيبا معقولا من التمييز والخبرة ، كان مسلكه الذي يختاره بنفسه خليقا بأن يكون خير المسالك ، لا لأنه كذلك في حد ذاته ، بل لأنه المسلك الخاص به المناسب له. وما يكون صالحا لفرد قد لا يكون صالحا لسواه ، وقد يجوز التماثل بين اساليب المعيشة لو كان الناس متماثلين في خلقتهم واخلاقهم ، وهذا مستحيل[32].

للحرية الفردية قيمة عظمى. ولهذا يتوجب – وفقا لرأي الليبراليين – صونها من تدخل الدولة ، سواء كانت هذه الدولة صالحة او فاسدة. كون الحكومة صالحة ، ليس مبررا كافيا للسماح لها بالتدخل في حياة الناس

---

[32] جون ستيوارت مل: **حول الحرية** ، مطابع شركة الاعلانات الشرقية (القاهرة 1960) ، ص 115 ن. إ. https://archive.org/details/Huriyya/page/n111/mode/2up

الشخصية ، على نحو ينتهك حرياتهم. الواقع انه حتى افضل الحكومات من حيث التكوين ومن حيث حسن النوايا ، سوف تميل للتدخل في المجالات التي ينبغي ان تبقى خارج سلطة القانون ، وان يكون للفرد في اطارها حرية مطلقة مضمونة. هذه هي الفكرة التي لو رآها لورينزيتي فسوف يجدها غريبة جدا. وهي التي ستكون موضوعنا في هذا الفصل.

الحرية الفردية = الاختيار الحر

كي نمهد الطريق جيدا لايضاح مفهوم الحرية واشكالياته ، لا بد من البدء بطرح **سؤالين رئيسيين**:

أولا: ما هي على وجه التحديد الحرية التي نتحدث عنها؟. ماذا يعني أن نقول إن شخصا ما ، حر في فعل هذا أو ذاك ، أو العيش بهذه الطريقة أو تلك؟.

ثانيا: ما هي حدود الحرية الفردية؟ ما الذي ينبغي فعله عندما تتعارض حريتي مع قيم سياسية أخرى ، بما في ذلك الحريات الشخصية للاخرين.. هل ثمة طريقة معيارية للفصل في هذا التعارض؟.

دعنا إذن نبدا بمفهوم الحرية ذاته ، فهي مفهوم ينطوي على قدر من الضبابية. وقد شغل الجدال حوله مئات من كتب الفلسفة السياسية. **كخطوة أولى ، سنقول أن حرية الشخص تتعلق بعدد الخيارات المتاحة له** ، ثم قدرته على الاختيار فيما بينها.

الشخص الذي أمامه فرصة للاختيار بين عشر وظائف مختلفة ، يتمتع بحرية أكبر من شخص لديه فرصة للاختيار بين وظيفتين فحسب. بالطبع فان جودة الخيارات مهمة أيضا: فلعلك تعتقد أن انحصار خياراتك

بين وظيفتين جيدتين ، يمنحك حرية أكبر من الاختيار بين عشر وظائف رديئة ، خاصة إذا كانت الخيارات الرديئة متشابهة إلى حد ما (مثلا منظف الشوارع ، منظف المكتب ، إلخ). لذلك أرى ان من **الأفضل استبدال فكرة "عدد الخيارات" بفكرة "مدى الاختيار"** حيث ان التركيز على المدى او المساحة ، يسمح بدمج تعدد الخيارات ومقدار الاختلاف بينها ، إضافة الى قيمتها.

نحن بحاجة أيضا الى **ادراج "القدرة على الاختيار" ضمن مفهوم الحرية.** لان مجرد توفر الخيارات لا يكفي ، ما لم يكن الفرد قادرا على ممارسة حقه في الاختيار. ان لم يكن الفرد قادرا على الاختيار ، لأي سبب ، فلا معنى لوجود خيارات أمامه. كمثال على هذا: افرض ان شخصا عرض عليك اختيار واحدة من مسرحيتين ، كي تشاهد هذا المساء ، لكنه لا يخبرك باي معلومات عنهما. طالما كنت جاهلا بالخيارات المعروضة عليك ، فما الفائدة من اختيار هذه او اختيار تلك؟. تستطيع ان تقرر الذهاب الى أي واحدة بشكل عشوائي (وقد تقول انك اخترتها) لكن هذا ليس اختيارا بمعنى انك قررت ان هذه افضل من تلك او اكثر مناسبة لك ، ولذلك فضلتها على الثانية. انت في الحقيقة لم تمارس الاختيار ، بل اخذت واحدة بشكل عشوائي.

دعنا نأخذ مثالا آخر عن شخص يخضع كليا لتوجيه والدته. وقد عرضت عليه وظيفة ، وقيل له ان بامكانه ان يختار بينها وبين غيرها. لكنه لا يفعل شيئا الا اذا اوصت أمه به. في هذا المثال نعرف ان الأم هي التي قررت أي الوظائف سوف يختار. اي ان الخيارات كانت عديدة فعلا ، لكنه لم يستطع الاختيار ، لانه واقع تحت سلطة شخص آخر يختار له ما يريد. انه – بعبارة أخرى – ليس حرا.

لذا قد يمكن القول أن للحرية جانبان ، خارجي وداخلي: يعتمد الأمر على كون العالم المحيط بك مرتبا ، على نحو يتيح لك اختيار واحد من أبواب عديدة. لكنه يعتمد أيضا على كونك قادرا على الاختيار الحقيقي فيما لو أتيح لك. اذ ليس كل الناس قادرين ، رغم توفر الخيارات امامهم.

ما دمنا بلغنا هذه النقطة ، فقد يكون مفيدا ان نحفر أعمق قليلا ، كي نستكشف معنى كون الباب مفتوحا ، ومعنى ان تكون قادرا على الاختيار الحقيقي.

- متى نستطيع القول ان هذا الشخص او ذاك لديه أكثر من خيار؟.

دعنا نقلب المسألة كي نرى ما الذي يحصل حين ينعدم الاختيار. الحالة الأكثر تعبيرا عن انعدام الخيارات ، هي تلك التي يكون فيها الشخص عاجزا ، من الناحية البدنية ، عن الامساك بأي من الخيارات المتوفرة. قد يكون هذا الشخص مقيدا او مسجونا. فهو لا يملك الا قدرا ضئيلا من الحرية الضرورية كي يقوم بأي شيء مما يستطيعه الناس في العادة ، حين يكونوا أحرارا. جادل بعض فلاسفة السياسة ، وبينهم صديقنا القديم توماس هوبز ، بأنه لا شيء غير المعوقات المادية يمكن ان يسلب الناس حريتهم. لكن غالبية الناس سيرى في هذا القول ، نوعا من ضيق الأفق او قصر النظر.

نعتقد عموما أن **الخيارات تتضاءل وتضيق ، حين تتعلق بها قيود او أثمان** أو عقوبات. القوانين على وجه الخصوص ، قيد على حرية الأفراد ، العقوبات الملحقة بالقانون تطبق على من ينتهك القانون او لا يلتزم بمقتضياته. من الناحية الواقعية لا يوجد عائق جسدي ، يمنعني من قيادة سيارتي بسرعة تتجاوز الحد الأقصى الذي يسمح به القانون. كما لا يوجد

مانع يحول بيني وبين تحطيم النوافذ في منزل جاري. لكني لو فعلت هذا أو ذاك ، فسوف أكون عرضة للعقاب. ولهذا يمكن القول انني لست حرا في القيادة السريعة او تحطيم نافذة جاري.

كذلك الحال في التهديد بالأذى ، الذي ربما يترتب على قيامي بفعل لا يرضي آخرين ، فهو قيد على حريتي في الاقدام على ذلك الفعل. فمثلا لو هددني شخص ما بأنه سيضربني لو وجدني اتحدث مرة أخرى مع صديقته ، فاذا علمت انه جاد في تهديده ، فلن اتحدث مع الفتاة مرة أخرى ، أي ان خيار الحديث معها لم يعد متاحا لي.

زبدة القول ان العجز البدني والخوف من العواقب ، ينظر اليها عموما كعوائق واقعية تقلص حرية الانسان في فعل ما يشاء. وثمة جدال واسع نسبيا يتعلق بالحالات التي يتخلى فيها الناس عن الخيارات المتاحة لهم ، بسبب الكلفة التي تترتب على الاخذ بهذا الخيار او ذاك ، هذه الكلفة هي عائق آخر غير الخوف من العقاب او التهديد.

يقول القاضي الايرلندي السير جيمس ماثيو (1830-1908) ان القانون في إنكلترا مثل "فندق الريتز" ، مفتوح للجميع[33]. لكن هل الشخص المفلس يملك الحرية في تناول عشائه في الريتز مثلا؟.

هل نقول "لا" لأنه في واقع الامر لا يمكن لشخص مثله ان يتعشى في الريتز (على الاقل لن يفعل هذا ، لأنه لا يستطيع احتمال العواقب الاليمة

---

[33] أورد المؤلف "مثال الريتز" بدون اسم القاضي ماثيو ، وقد اضفته لايضاح الفكرة ، إضافة الى شهرة انتساب "مثال الريتز" اليه. انظر:
"Justice in a Cold Climate", *The Economist*, Nov 1st 2014, **https://www.economist.com/britain/2014/11/01/justice-in-a-cold-climate**

التي ربما يواجهها ، حين يظهر انه لايملك المال اللازم لهذا العشاء).

أم نقول "نعم" لأن العائق الوحيد الذي حال بينه وبين الريتز ، هو افتقاره إلى الموارد المالية ، وليس أي عائق خارجي ، مثل منعه من تناول الطعام في الفندق ، على يد مديره أو الاشخاص الآخرين؟.

الواقع ان هذا أكثر من مجرد سؤال فلسفي. لأن الجواب الذي نختاره سوف يحدد كيفية تفكيرنا في العلاقة بين الحكومة والحرية. القول بهذه العلاقة ، سببه ان العديد من سياسات الحكومة ، تؤدي الى توسيع نطاق الحرية ، أو تؤدي الى العكس ، تضييق نطاقها.

كثيرا ما تقوم الحكومة بنقل الموارد من شريحة اجتماعية الى اخرى من خلال قنوات رسمية ، ابرزها السياسات الضريبية ، التي تستهدف اعادة توزيع الثروة من الشرائح الأحسن حالاً ، إلى الشرائح الأسوأ حالاً. يهمنا أن نعرف بطبيعة الحال: هل هذا النقل يزيد من حرية الذين حصلوا على شيء من تلك الموارد ، أم انه يقلل من حرية الذين دفعوا ، أم انه يفيد كليهما ام لا يفيد احدا منهما.

بعبارة أخرى: هل يمكن القول ان مقدار الكلفة ، مؤثر في تحديد مساحة الحرية التي يتمتع بها الاشخاص؟. دعنا نفكر في بعض الأمثلة ، التي تظهر ان ارتفاع الكلفة مقيد لارادة الفرد ، فهو يريد ان يقوم بافعال معينة ، لكنه لا يتحمل كلفتها فيتوقف. فاذا كان هذا واردا ، فهل نتحدث عن "حد معين للكلفة" بحيث تنتهي حرية الفرد بمجرد الوصول الى هذا الحد؟.

سنعرض هنا مثالين لتوضيح المسألة: لدينا شخص يرغب بقوة في ان يسافر في إجازة مريحة ، لكن دخله متواضع ، ولا يسمح بتوفير كلفة الاجازة التي تبلغ 10,000 جنيه. قارن هذه الحالة بحالة شخص آخر ، لديه

دخل مماثل ، وهو يحتاج بقوة الى إجراء عملية جراحية ، لاتتوفر سوى في مستشفيات خاصة ، حيث تكلف 10,000 جنيه.

في العادة يستعمل الناس طريقتين مختلفتين ، في الربط بين كل مثل ومسألة الحرية. فهم يقولون ان الشخص الثاني ليس حراً في إجراء العملية التي يحتاجها ، بينما في الحالة الأولى يستخدمون لغة مختلفة ، فيقولون مثلا أنه حر في قضاء الاجازة ، لكنه ببساطة لا يستطيع تحمل كلفتها.

الفرق في تعبيرنا عن كل من المثالين ، يثير سؤالا مهما: لماذا يأتي ذكر الحرية بشكل طبيعي في الحالة الثانية ، لكن ليس في الأولى؟.

الاجابة على هذا السؤال ، تكمن في اعتبار اجتماعي يجعل قضاء عطلة فاخرة امرا كماليا ، لا يتحمل كلفته أحد غير الفرد نفسه. بينما الامر مختلف في حالة المرض ، إذ ان مسؤولية علاج الفرد لا يتحملها بمفرده ، فقد حملها المجتمع كلها او بعضها للدولة ، التي يتوجب عليها ضمان حصول المواطنين على رعاية صحية مناسبة.

السلع والخدمات الفاخرة (الغالية الكلفة عادة) متروكة للسوق الذي يفترض ان يوزعها بشكل معقول ، وحيث لا يجبر أحد على ان يبيع شيئا او يشتري شيئا بعينه. يختار الناس الاعمال التي يعيشون من ورائها ، والاشياء التي ينفقون عليها اموالهم وكيفية الانفاق. وسواء حصل الشخص الذي تحدثنا عنه على 10,000 جنيه ، من خلال العمل لساعات اطول ، او لانه عمل في اكثر من وظيفة ، او نتيجة لتقليص نفقاته الأخرى ، او غير ذلك من العوامل ، فنحن نعلم يقينا انه لا أحد ملزم بتوفير تلك الاجازة الفاخرة او كلفتها له.

اما في حالة الشخص المريض ، فالامر على النقيض ، ذلك أن الدولة

ملزمة بضمان حصول كافة المواطنين على الرعاية الصحية ، سواء من خلال توفير نظام خدمة صحية عامة ، أو من خلال تنظيم سوق التأمين الصحي ، بحيث يمكن للجميع شراء بوليصة تامين مناسبة. ومن هنا فانه لو لم يقم أحد بمساعدة هذا الشخص على تدبر أمر الفاتورة التي قلنا ان قيمتها تبلغ 10,000 جنيه ، وهي كلفة العملية الجراحية التي يحتاجها ، لو حصل هذا واخفق المريض في الحصول على العلاج الملائم ، فإن الحكومة تتحمل مسؤولية هذا الاخفاق ، وتعتبر مقصرة في أداء واجباتها.

كوابح الحرية ، داخلية وخارجية

لدينا اذن خيار ، لكنه مكلف. فهل تعتبر هذه الكلفة قيدا على حرية الفرد أم لا؟. هنا يجب الانتباه الى ان **مفهوم القيد لا يتعلق بحجم الكلفة، بل بكيفية نشوئها** ، وما اذا كان أحد آخر يمكن ان يكون مسؤولا عنها ام لا. ومن هنا فان الرأي الشائع الذي فحواه انه **كلما اتسعت خدمات الحكومة ، تقلصت – تبعا لها - حريات الناس** [34]**، هذا الرأي مجانب للصواب.** ان سياسات الحكومة تؤدي الى تقليص الحريات ، بشكل مبرر ومعقول في بعض الاحيان ، لكنها قد تفعل ذلك من دون الاعتماد على مبررات معقولة ، او دون تبرير على الاطلاق. بين المبررات المعقولة مثلا التشريعات التي تلزم السائقين بربط حزام الامان ، فهذا ينطوي على تقييد لحرية مستعملي السيارات. لكن غالبية الناس يعتبرون هذا التقييد مبررا بما ينقذه من أرواح. لكن في حالات أخرى ، نعلم ان إجراءات الحكومة تؤدي

[34] احتمل ان روبرت نوزيك هو ابرز القائلين بهذا الرأي بين الفلاسفة المعاصرين. لبعض التفاصيل عن رؤيته هذه ، انظر إريك ماك:"الفلسفة السياسية عند روبرت نوزيك" ، ترجمة علي الحارس. ن. إ. (مجلة **حكمة** 25-فبراير-2019) https://bit.ly/3vZuZz5

الى توسيع الحريات ، من خلال تمكين المواطنين من خيارات اضافية ، ما كانوا – لولا دعم الحكومة - يستطيعون تحمل كلفتها المادية.

سوف نحتاج الى النظر في سياسات بعينها ، كي نتحقق مما اذا كانت الاعمال التي ادت الى زيادة خيارات المواطنين في بعض الجوانب ، قد ادت في موازاة ذلك الى تقليص خيارات اخرى اكثر اهمية.

لسوء الحظ فان الكلام السياسي حول "المجتمع الحر" لم يذهب أبدا للاحاطة بهذا المستوى من التفصيل. يتساءل الفلاسفة السياسيون بشكل محدد أحيانا: ما الذي نعنيه حينما نقول ان شخصا ما ، حر او غير حر ، في الاخذ بهذا الخيار او ذاك. نعلم ان غايتهم من هذا السؤال ، هي مساعدتنا في التوصل الى حكم علمي اكثر استنارة ، يتناول العلاقة بين الحرية الشخصية والحكومة. هذا تصوير جيد لمحاججتي في الفصل الاول ، حول قيمة التفكير فلسفيا في القضايا السياسية التي نواجهها في هذا العصر.

يمكن للحكومة ان تفعل القليل فحسب ، ازاء الجانب الداخلي للحرية ، اي قدرة الشخص على ان يتخذ قرارا اصيلا بين الخيارات العديدة المتاحة له. هذا يدعى احيانا **"الحرية الايجابية"** ، كتمييز له عن **"الحرية السلبية"** التي تعني توفر خيارات لا تحجبها عوامل خارجية. ويرجع التقابل بين هذين المفهومين للحرية ، السلبي والايجابي ، الى الشروحات التي قدمها الفيلسوف السياسي ايزايا برلين في محاضرة شهيرة عنوانها "مفهومان للحرية"[35].

[35] ايزايا برلين: "مفهومان للحرية" ، في **الحرية** ، تحرير هنري هاردي ، ترجمة معين الامام ، دار الكتاب (مسقط 2015) صص 227-287.

أراد برلين من وراء هذا التمييز الحاذق ، تسليط الضوء على المخاطر التي تنطوي عليها "الحرية الايجابية". فهو يعتقد ان الحرية في هذا المفهوم ، قابلة لأن تستثمر في تبرير الاستبداد من جانب الانظمة الشمولية ، مثل الاتحاد السوفيتي في عصر جوزف ستالين. هذا النظام أتاح مساحة ضئيلة فقط من "الحرية السلبية" بذريعة ان المجتمع اكثر حاجة لما صنفة برلين تحت عنوان "الحرية الايجابية". لكنني أعتقد أن الأكثر جدوى هو ان ننظر اليهما كمفهومين متكاملين ، لا متناظرين. وقد عرضت فيما سبق بعض الأمثلة ، التي تدعم الرؤية القائلة بان اهتمامنا ينبغي ان ينصب على مفهوم تعدد الخيارات ، الخيارات الحقيقية ، وتوفر الفرصة للاختيار فيما بينها.

لكن كيف لي ان أعلم إن كان أخذي بهذه الفرصة او تلك يمثل اختيارا حقيقيا ام لا.

هذه مسألة أخرى اكثر صعوبة.

مرة أخرى سنحاول فهم المسألة من خلال عكس المعادلة ، بالسؤال عما يحصل حين يكتشف المرء ان الخيارات التي ظنها متاحة أمامه ، ليست حقيقية في واقع الامر. من الأمثلة الواضحة على هذا ، مثال الشخص الواقع تحت تأثير شهوة يصعب جدا التحرر منها. المدمن على المخدرات مثلا ، سيبذل اقصى ما يستطيع من جهد او مال كي يحصل على الجرعة المخدرة ، اذا شعر بالحاجة اليها. ومثله المصاب بهوس السرقة kleptomania الذي لا يستطيع مقاومة الشهوة العارمة لسرقة شيء في المتجر ، حين يرى فرصة سانحة.

في هذه اللحظات يتخذ الأشخاص قراراتهم ويتصرفون تحت الضغط النفسي الشديد لرغباتهم القوية. لكن حين يتراجعون خطوة الى الوراء ويتوقفون للتأمل في ما هم مقدمون عليه ، فسيعرفون فورا ان هذه

الرغبات ليست ما أرادوه حقيقة ، ولو كان بوسعهم – في تلك اللحظة – ان يضغطوا على زر للخلاص من تلك الشهوات المذلة ، فلا شك انهم سيفعلون.

نستطيع القول ان قرار احدهم باخذ القميص من المتجر ، او حقن نفسه بحقنة الهيروين ليست خيارات حقيقية ، لانها لم تكن مدفوعة بإرادة حرة ، بل بشهوة عارمة لم يستطع مقاومتها ، ولو استطاع السيطرة على نفسه ومقاومة هذه الشهوة لما خضع لاملاءاتها المذلة.

ثمة مثال مختلف يظهر فيه **تأثير العوامل الخارجية** على خيارات الانسان وقراراته ، لكن من دون مقاومة داخلية ، كما في المثال السابق. ينطبق هذا المثل على الفتاة التي تفعل دائما ما تمليه عليها أمها. فالام تقرر خيارات البنت ، وتبدو هذه راضية. في مثل هذه الحالة لا يوجد صراع داخلي بين الدافع وبين إرادة السيطرة على النفس ، كما هو الحال غالبا في حالة المصاب بهوس السرقة او المدمن على المخدرات. لكننا مع ذلك لا نشعر ان ما فعلته الفتاة هو قرارها الخاص. **الاختيار الحقيقي يتطلب قدرا من الاستقلالية** الواضحة. قدرة الفرد على تقرير خياراته الخاصة ، تتضح حين يسأل نفسه: "ما الذي أريده حقا أو أؤمن به" ، تتضح الاستقلالية حين يستطيع الفرد رفض كافة الخيارات التي ليست في اعلى قائمة رغباته وقناعاته.

تتقلص الحرية الشخصية ، بهذا المعنى ، حين يواجه الأشخاص ضغطا اجتماعيا شديدا ، يستهدف جبرهم على التوافق مع الأعراف والمعتقدات السائدة ، من دون ان يقدروا على مقاومة تلك الضغوط. مثل هذه الضغوط تتولد عادة في اطار الدين أو الأيديولوجية السياسية السائدة.

كيف ياترى يمكن الحفاظ على الحرية الفردية ، او تعزيزها في

مواجهة مثل هذه الضغوط ، سيما التي تقابل بالرضا من جانب الشخص المعني ، أي **كيف نعزز قابلية الفرد لاتخاذ قرار مبني على اختيار حقيقي؟**

لعل الطريقة الأولى هي التأكيد على التنوع والتعددية. ان السبب الذي يجعل الناس مستسلمين لذلك النوع من الضغط الذي أشرنا اليه ، هو اعتقادهم بأن هناك منظومة واحدة من الاعتقادات الصحيحة ، وكل منظومة غيرها خاطئة ، او ان هناك نموذجا واحدا للمعيشة صحيحا ، وكل نموذج سواه خاطيء. ان اسهل طريقة لمقاومة هذا الاعتقاد هو طرح خيارات عديدة متوازية ، كي نشجع الافراد على النظر فيها واكتشاف الخيار الأكثر تناسبا مع حياته ، ثم اتخاذ القرار.

نشير هنا الى ان الطوائف الدينية المنغلقة ، والنظم السياسية الشمولية ، تميل عادة للتحكم في اختيارات أعضائها ، وهي – لهذا السبب - تبذل جهودا كبيرة للحيلولة دون اطلاع أعضائها على البدائل ، ولا سيما تلك التي يمكن ان تأخذهم بعيدا عن المعتقد او الأيديولوجيا السائدة او ربما تثير شكهم في كمالها.

وانطلاقا من هذا التحليل ، فانه ينبغي للحكومات المهتمة بتعزيز حرية الاختيار ، أن تشجع التنوع الاجتماعي بقدر ما تستطيع ، وذلك بتمكين مواطنيها من الاطلاع على أنماط العيش المختلفة ، واشكال الثقافة الجديدة ، وما إلى ذلك.

ثمة انواع عديدة من السياسات ، يمكن للحكومة تبنيها بغرض تعزيز التنوع الاجتماعي واحسان الاختيار. يمكن للحكومة مثلا استثمار النظام التعليمي في تشجيع الأطفال على التفكير النقدي ، في المعتقدات والقيم التي ورثوها عن والديهم ، أو التي تشربوها من شبكتهم الاجتماعية ، اضافة الى تعريفهم بالأديان الأخرى والقيم الثقافية التي يتبناها سكان

آخرون ، من خلال تشجيع التلاميذ على التسجيل في مدارس ، تضم زملاء ينتمون الى اعراق وديانات ومجتمعات مختلفة.

لكن لا بد من القول على اي حال بان الحرية الداخلية ، على عكس الحرية الخارجية ، لا يمكن ضمانها على الدوام. بعض الناس لديهم عقلية مستقلة بطبيعتهم ، بينما يميل آخرون الى التوافق مع المحيط.

ومن هنا فليس مطلوبا من الحكومة اتخاذ إجراءات جبرية. ان خير ما يمكن فعله هو توفير ظروف ملائمة لأولئك الذين يريدون اختيار طريقهم في الحياة ، للقيام بذلك.

لقد **حاولت حتى الآن شرح ماهية الحرية** ، ولماذا تحظى بتقدير كبير في المجتمعات المعاصرة. وسنتحول الان الى موضوع متصل ، هو حدود الحرية.

حدود الحرية: مبدأ ميل

يجب القول في البداية ان الحياة في المجتمع تؤدي ، شئنا ام ابينا ، الى تقييد الحرية الفردية ، بطرق مختلفة. وينبغي ان يفهم هذا كواحد من مسلمات الحياة المعاصرة. اما تبرير هذا التقييد فيكمن في الحاجة لتمكين جميع اعضاء المجتمع ، من التمتع بنفس القدر من الحرية (الخارجية). ولولا هذا التقييد لمارس كل فرد حريته ، على نحو يؤدي قطعا الى التصادم مع الآخرين.

اذا قبلنا بهذا المبدأ ، فربما نجد امامنا مبررات تذهب الى مدى أبعد من مجرد التصادم بين حرية هذا الفرد والفرد الآخر. ثمة أهداف مشروعة للمجتمع لا يمكن انجازها ، من دون وضع قيود على تصرفات الافراد. من ذلك مثلا حماية البيئة الطبيعية ، التي تقتضي منع الناس من إلقاء القمامة

في غير الاماكن المحددة لها ، وكذلك منع تسميم الهواء بالغازات الخارجة من عوادم المحركات ، ومثله منع تحويل موائل الحياة البرية إلى مجمعات سكنية ، وما إلى ذلك.

هذه الامثلة كلها ، تعبر عن مصالح او اشياء يريد الافراد القيام بها. لكنهم ان فعلوا هذا فسوف يتسببون في الاضرار بالنظام البيئي الذي يمثل حاجة للجميع. ومن هنا فان الموافقة على تصرفات الافراد او منعها ، يخضع لموازنة بين الحرية كقيمة عليا ، وبين القيم المتعلقة بجوانب اخرى من حياة البشر. وهي موازنة قد تؤدي احيانا الى تنازل الفرد عن حريته الشخصية ، في هذا الجانب على وجه الخصوص.

لكن الى **اي مدى يمكن للانسان التنازل عن حريته الشخصية** ، او حتى دعوته الى ذلك تحت مبرر الموازنة بين الارادات الفردية والمصالح العامة؟

هل هناك نطاق من الحريات الفردية، لا يمكن انتهاكه تحت اي مبرر، وبغض النظر عما قد يظهر لنا من نتائج جيدة ربما تترتب على تقييد الحرية؟.

يعتقد جون ستيوارت ميل ، الذي سبق لي الاستشهاد بكتابه "حول الحرية" ان لكل فرد نطاقا ينبغي ان يتمتع فيه بحرية تامة غير قابلة للمزاحمة او التحديد. هذا النطاق وفقا لرايه ، هو ذلك الذي تكون التصرفات الجارية فيه ، متعلقة بذات الانسان self-regarding وليس باحد آخر ، بمعنى أنها ، لو تسببت في اضرار ، فسوف تكون مقصورة على مصالح الشخص

نفسه ، ولن يتضرر منها أي شخص آخر ، ولذا لا ينبغي التدخل فيها أبدا[36].

وفقا لاعتقاد ميل ، فان هذا المبدأ (وجود نطاق شخصي محمي من التدخل) كاف لتبرير حرية الانسان في التفكير والتعبير عن رأيه ، وكذا حقه في ان يعيش بالطريقة التي يريدها: كيف يلبس ، ماذا يأكل ويشرب ، الأنشطة الثقافية التي يود متابعتها ، علاقاته الجنسية ، الدين الذي يؤمن به ويتبع تعليماته ، وما إلى ذلك.

ينبغي القول ان هذه الأفكار تبدو مألوفة جدا للذين يعيشون في هذا الزمان.لكن الحال لم يكن كذلك يوم كتبها ميل في منتصف العهد الفيكتوري. فقد اعتبرت راديكالية بل لقد صدمت الكثير من الناس ، الذين ما كانوا يتوقعون ان يدعو مفكر بارز الى هذا القدر من الحرية.

حسنا.. لو اتفقنا مع ميل في الحاجة الى مبدأ "النطاق الشخصي" فهل نستطيع رسم الخط الذي أراد ميل رسمه ، لتحديد النطاق الذي نعتبره شخصيا ، ونميزه عما سواه؟ هل يمكننا تحديد شريحة من الأفعال التي نثق تماما ، في انها لن تسبب أي ضرر لغير الشخص الذي أقدم عليها؟.

لاحظ ميل ان الامر ينطوي على قدر من العسر. فبعض الناس سيشعر بالاهانة ، حين يرى أنواعا من السلوك التي اعتبرها متعلقة بذات الفاعل self-regarding. نحن نرى اشخاصا يبدون انزعاجهم حين يرون من يرتدي ملابس فاضحة ، او يجاهر بممارسات جنسية غير معتادة ، وكذا التجاهر بالالحاد المتطرف ، وأمثال هذه من السلوكيات التي يعتبرها الناس

[36] جون ستيوارت ميل: **حول الحرية** ، مصدر سابق ص. 125

مسيئة او جارحة للعرف العام[37].

مع ذلك ، فان ميل لم يتقبل هذه المشكلة كمبرر كاف للتخلي عن مبدأ "المجال الشخصي". وجادل بأن التعرض للاهانة مختلف عن التعرض للضرر. ان **الشعور بالاهانة لا ينطوي - واقعيا - على ضرر مادي.** الضرر في راي ميل ناتج عن التعرض للهجوم أو التهديد ، أو تدمير ممتلكاتك ، أو اضعاف موقفك الاقتصادي. وكل من هذه الاضرار يمكن إثبات وقوعها ومقدارها بموضوعية.

على النقيض من ذلك ، فان ما نعتبره اساءة للمعتقدات أو القناعات الاخلاقية للشخص الذي يتعرض للإهانة ، يرجع بشكل تام الى المعايير الخاصة بهذا الشخص نفسه. بعض الناس يشعرون بالاهانة ، اذا رأوا ممارسات تشير الى المثلية الجنسية ، وبعضهم يشعر بالاهانة اذا سمع موسيقى الراب. لكن هذه الانطباعات ليست معيارية. هذه الانشطة وامثالها قد تكون خاطئة أو غير مقبولة ، بناء على منظومات القيم التي تتبناها انت وحدك ، لكن لعل اشخاصا غيرك يرونها أمورا اعتيادية ، او لعلهم يرونها غير محبوبة ، لكنهم لا يعتبرونها ضارة او مهينة.

رأى ميل ان التصرف المناسب لهؤلاء الذين انزعجوا من سلوكيات الاخرين ، هو ان يتجنبوهم بقدر الامكان ، او لعلهم يحاولون اقناعهم بتغيير سلوكهم. لكن ما ليس لهم حق فيه ، ولا يصح ان يأتونه ، هو استعمال وسائل الجبر المادي او القانوني في منع تلك السلوكيات.

---

[37] For a detailed account on the topic, see C. L. Ten: ‘Mill on Self-regarding Actions’, *Philosophy*, Vol. 43, No. 163 (Jan., 1968), pp. 29-37. http://www.jstor.org/stable/3749020

احد الاسئلة المطروحة على ميل هو: هل من السهل علينا ان نفصل بين ما وصف بانه إضرار ، وما وصف بانه اهانة؟. دعنا نضرب مثالا افتراضيا بسيدة تعمل في مكتب او مصنع ، مع زملاء كلهم من الذكور ، وأصر هؤلاء على وضع بوسترات كبيرة لفتيات عاريات على الجدار ، الأمر الذي رأت فيه السيدة جرحا لمشاعرها وتعديا عليها ، وفي النتيجة شعرت بضيق شديد من عملها معهم ، وربما قررت ان تترك العمل.

هذا المثال يوضح ان السيدة تعرضت لضرر فعلي ، منشؤه الظاهري سلوك متعلق بذات الفاعل self-regarding action من طرف زملائها الذكور. سنضرب مثالا آخر يتعلق بما يسمى خطاب الكراهية hate speech والذي يتمثل عادة في كلمات او ملاحظات تنطوي على احتقار او اهانة ، وتوجه في الاماكن العامة لأعضاء في أقليات دينية او اثنية ، الأمر الذي قد يؤدي في بعض الحالات ، الى اقصائهم من المدارس العامة او الكليات او أماكن العمل ، أو على الاقل يولد في انفسهم شعورا بالمهانة والانزعاج من وجودهم في هذه المواقع.

تظهر هذه الأمثلة ان السلوكيات المهينة لا تسبب ضررا ماديا مباشرا وفوريا ، مع ان الضرر الذي ينتج عنها لا يقل سوء ، انه في الحقيقة ضرر محسوس وقد يكون جسيما ، لكنه غير مباشر او ربما متأخر زمنيا عن الفعل الاصلي. هذا يضعنا امام خيار اشكالي:

** فإما أن نوسع تصورنا لمفهوم الضرر بحيث يشمل هذه الحالات (الاضرار غير المباشر او المتاخر). ويترتب عليه تقليص في مجال التصرفات المتعلقة بالذات self-regarding.

** أو نتمسك بالفكرة الاصلية ، القائلة بان التدخل مجاز فقط في حالات الاضرار المباشر. وفي هذا الخيار تأكيد لحق الناس جميعا في التعبير

الحر عن آرائهم ، حتى لو فسرها الآخرون كسلوك جارح او مهين للغاية.

تكشف الامثلة التي عرضناها في السطور الماضية عن **ثلاث مسائل** جديرة بالتأمل:

الأولى: لا ينبغي اعتبار الشعور بالمهانة او الاساءة ، مجرد انعكاس انفعالي لقيم او قناعات شخصية ، او ربما حساسيات غير معيارية. مهما كانت قناعتنا ازاء الملصقات التي تظهر فتيات عاريات ، فاننا بحاجة لفهم السبب الذي يجعل كثيرا من النساء يعتبرنها جارحة. الامر هنا ليس مجرد اعتراض على ملصق لا تحبه. فهو يختلف عن اعتراض احدهم على وضع صورة ديفيد بيكهام[38] على مكتبك ، لأنه متحمس لنادي الكرة المنافس.

الثانية: الاهانة ليست شيئا يمكن تفاديه ، إلا بتغيير كبير في سلوك الضحية ، من قبيل التخلي عن الوظيفة أو الانسحاب من الكلية التي يدرس فيها. هذا يختلف تماما عن الحالة التي أشعر فيها بالاهانة ، حين ارى ملصقات على جدران غرفة الجلوس في بيت جاري (حيث يمكنني تفاديها بتجنب الدخول الى ذلك البيت ، او تجنب النظر الى ذلك الجدار). كما يختلف عن انزعاجي من الآراء التي تنشرها صحيفة عنصرية (حيث اني لست في حاجة الى شرائها او قراءتها).

الثالثة: السلوك المهين والتصرفات الجارحة ، ليست في حد ذاتها مفيدة لصاحبها ، انها لا تتمتع بأي قيمة إيجابية واذا كان فيها شيء من

---

[38] ديفيد بيكهام واحد من ابطال الرياضة الاوروبية ، وشغل منصب كابتن المنتخب الانكليزي ، ومن أكثر الرياضيين شعبية في بريطانيا واوربا. للمزيد عن سيرته ، انظر https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=&oldid=53996471

القيمة ، فلا بد انها ضئيلة جدا. في المقابل فانها تنعكس على شكل أذى نفسي جسيم على الشخص الذي توجه اليه. لا يقول أحد ان جانبا مهما من منظور الحياة الكريمة عنده ، يتمثل في النظر الى ملصق لفتاة عارية اثناء عمله ، او يتمثل في اطلاق العبارات الجارحة ضد السود او المسلمين. لا أنكر أن قلة من الناس قد يرغبون بشدة في فعل هذه الأشياء. السؤال هو ، ما الذي سيضيع لو تم منعهم من تلك الافعال؟.

ان حرية التعبير مهمة جدا. إلا أنه لا ينبغي تصنيف كافة أشكال التعبير ، تحت عنوان واحد يتيح ممارستها دون قيد او شرط. من المهم جدا أن يكون الناس قادرين على العبادة بحرية ، على المشاركة النشطة في النقاش السياسي ، والتعبير عن أنفسهم من خلال الفنون وغيرها من اشكال التعبير. لكن ليس من المهم جدا (لا يساوي هذه في مستوى الاهمية) ان تستدعي تلك التعبيرات اهانة الاخرين او جرح مشاعرهم ، من خلال عرض ملصقات معينة في العمل أو ترديد شعارات عنصرية فجة.

يبدو اذن انه ليس من السهل قبول المبدأ البسيط الذي اقترحه ستيوارت ميل ، المبدأ القائل بحرية الفرد في السلوكيات التي تتعلق بالذات. قد نجد – بدلا من ذلك – اننا نحتاج إلى تبني أحكام أكثر تعقيدا ، وتحديد قيمة السلوكيات المختلفة بناء على موازنة التكاليف التي تولدها وتفرضها على الآخرين ، في مقابل السهولة التي يمكن بها تجنب هذه التكاليف.

أود الاشارة أيضا الى مشكلة أخرى في مبدأ ميل. إن أشكال السلوك التي لا تتعلق مباشرة بأي شخص عدا الشخص الذي اقدم عليها ، قد يكون لها عواقب طويلة المدى على الآخرين ، لأنها تجعل ذلك الشخص أقل قدرة على المساهمة في الواجبات الاجتماعية ، أو ربما تؤدي الى التسبب في كلف يتعين على الآخرين ان يتحملوها لفترة طويلة. من ذلك مثلا ان الشخص

المدمن على الكحول ، قد لا يستطيع شغل وظيفة ثابتة ، والشخص المفرط في التدخين ، حتى لو كان في منزله فقط ، سوف يزداد احتمال اصابته بالسرطان أو أمراض القلب ، وبالتالي سيرفع من كلف العلاج التي تتحملها الدولة.

هل ياترى تعتبر هذه السلوكيات متعلقة بالذات ، وبالتالي مشمولة بمبدا حماية الحرية الفردية ، الذي يمنع التدخل في النطاق الشخصي؟.

عالج ميل مثال الادمان على الكحول ، ورأى انه يخرج من دائرة الأفعال المتعلقة بالذات في حالتين: اولاهما حين يتولى الشخص المعني وظيفة لا يمكن إنجازها بشكل صحيح ، او يتبنى التزاما لا يمكن الوفاء به تحت تأثير الكحول. الحالة الثانية: اذا كان الشخص عرضة للانخراط في أعمال عنف وهو في حالة السكر.

اما اذا اقتصر تاثير الكحول على جعل الشخص غير قادر على المساهمة في التكاليف الاجتماعية ، قياسا لما قد يفعله حين يكون في حالة صحو (ليس تحت تاثير الكحول) ، فان هذا لا يعطي المجتمع الحق في منعه من الكحول. يمكن بطبيعة الحال تعليم الأطفال مسؤولياتهم الاجتماعية ، وتحذيرهم من مخاطر الكحول ، وما إلى ذلك. لكن بالنسبة للبالغين ، فان الحفاظ على الحرية يتمتع بقيمة أعلى ، حتى لو عانى المجتمع ككل نتيجة لذلك. هذه خلاصة راي جون ستيوارت ميل في الموضوع.

أحد الأسباب التي ربما تدفعنا للتردد في قبول رؤية ميل هذه ، هو التحول الواسع في دور الدولة خلال القرن ونصف التالية لنشر كتابه في 1859. في أيامنا هذه تتحمل الدولة شريحة واسعة جدا من المسؤوليات تجاه مواطنيها ، مما لم يكن معروفا في ذلك العهد. عندما نشر ميل كتابه "حول الحرية" ، لم يكن هناك خدمة صحية عامة ، ولا نظام وطني للتعليم

أو لدعم الدخل للفقراء ، ولا إسكان عام. اما اليوم فان الدولة مثقلة بكلفة هذه الخدمات التي نعتبرها جميعا ضرورية ، فماذا لو تضاعفت بسبب التصرفات الخرقاء ، التي يقوم بها اشخاص عنصريون او مدمنو كحول ، تحت شعار الحرية الشخصية؟.

في عصر ميل ، كان الذي يتسبب بالضرر لنفسه ، الذي يسكر فيمسي عاجزا عن العمل مثلا ، يتحمل العواقب بنفسه ، او كان عليهم ان يطلبوا المساعدة من الجمعيات الخيرية ، التي كانت مفوضة بفرض شروط على الذين تساعدهم. السؤال الآن: هل لا يزال مبدأ ميل معقولا ومقبولا في عصر دولة المنفعة العامة welfare state التي تعتمد على الضرائب في تمويل الخدمات العامة ، التي تشمل مثلا ضمان الحد الأدنى من الدخل لكل شخص ، توفير التعليم ، العناية الصحية ، والاسكان.

في هذا الاطار ، نعلم ان المواطنين ملزمون بالمساهمة في الميزانية العامة من خلال الضرائب. فهل هم – بنفس القدر ، ولنفس المبررات – يتحملون مسؤولية فحواها تفادي التحول من مساهم في دعم الأخرين (من خلال الضرائب) الى متلق للدعم الحكومي (تعويضات البطالة مثلا)، من غير ضرورة قاهرة؟.

هذه واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل في ميدان السياسة اليوم. وثمة سبب قد يحملنا على التوافق مع رؤية ميل ، في نهاية المطاف ، وخلاصته اننا **ان تخلينا عنه ، فقد نمضي قدما في فرض القيود على المواطنين ، تحت الف مبرر ومبرر ، بحيث لا نتوقف أبدا حتى تتحول الحريات الفردية الى مجرد إسم فارغ** من أي مضمون. لو قبلنا التخلي عن مبدأ ميل كليا ، فربما نجد من يدعو الدولة الى الزام الناس باتباع نظام غذائي صحي ، وممارسة التمارين الرياضية بانتظام ، مقابل توفير الرعاية الصحية.

وربما يأتي من يدعو الدولة الى منع الناس من ممارسة الرياضات الخطرة. هذه التدابير سوف تقلص كلفة الرعاية الصحية العامة بشكل ملموس. لكنها – من جانب آخر - تنطوي على درجة عالية من التدخل في الحياة الخاصة.

بدلا من هذا ، فربما نتقبل قيام الدولة بفرض نظام الزامي للتامين على الحياة ، على اولئك الذين يتسلقون الجبال أو يمارسون الرياضات الخطرة. من المقبول – إضافة الى ذلك – الاهتمام بالتثقيف الصحي للجمهور ، سواء الصغار أو البالغين وحتى كبار السن ، حول المخاطر التي يتعرضون لها عندما يدخنون ، او يشربون الخمور ، أو يأكلون الأطعمة الدهنية ، أو يقضون معظم أوقات فراغهم أمام التلفاز ، وما إلى ذلك. لكن هذا لا ينبغي أن يصل الى حد منعهم – بالاجبار – من ممارسة تلك النشاطات.

وفقا لتعبير ميل ، فان تلك النشاطات التي ربما لا يرتاح لها بعض الناس ، تشكل ازعاجا للمجتمع. لكنها من نوع الازعاج الذي يستطيع المجتمع تحمله ، في سبيل تعزيز وترسيخ حرية الانسان ككل.

اتضح لنا اذن ان دفاع ميل عن الحرية الفردية ، واحتجاجاته المضادة للتدخل الحكومي ، استهدفت ايضاح الحدود التي تميز المجال الشخصي ، أي المساحة الحياتية التي يحق للافراد ممارسة حرياتهم بشكل تام في اطارها. وقد عرضنا بعض المشكلات التي تنطوي عليها مقاربة ميل ، وسوف نواجه مشكلات أخرى في الفصل السادس ، حين ندرس احتجاجات الحركة النسوية ضد فكرة المجال الشخصي المحمي.

اما الان فاني اود استكشاف طريق جديد لتقييد ما يمكن ان تفعله الدولة تحت اسم الحرية الفردية.

الحرية كحق أصلي

هذه هي الفكرة القائلة بأن لكل شخص منظومة من حقوق الانسان ، التي لا يجوز للحكومات انتهاكها أبدا. تطورت فكرة حقوق الانسان بشكل مطرد منذ إقرار "**الاعلان العالمي لحقوق الانسان**" في إطار "الأمم المتحدة" سنة 1948. وقد ضم الاعلان قائمة طويلة من الحقوق الاساسية ، تعهدت كافة الدول الأعضاء باحترامها وضمانها لمواطنيها.[39]

لم يولد مفهوم حقوق الانسان في ذلك الاعلان بطبيعة الحال. فهو يرجع الى زمن أبعد من ذلك بكثير. وسوف نجد له جذورا في مبدأ "الحقوق الطبيعية" الذي لعب دورا مركزيا في الفلسفة السياسية الليبرالية ، خلال مراحلها المبكرة[40]. من أبرز الذين تحدثوا في هذا السياق ، الفيلسوف الانجليزي جون لوك ، الذي ادعى أن جميع **الرجال** على الأقل[41] ، لديهم حق طبيعي في الحياة والحرية والملكية. وحين اقيمت الحكومات بموجب عقد اجتماعي ، تعهدت لمواطنيها بضمان هذه الحقوق ، كشرط لتفويضها في الحكم وادارة البلاد.

---

[39] انظر نص "الإعلان العالمي لحقوق الانسان" (ن. إ. منشورات الأمم المتحدة 2015) https://www.un.org/ar/udhrbook/pdf/udhr_booklet_ar_web.pdf

[40] حول علاقة حقوق الانسان بقانون الطبيعة ، انظر محمد عابد الجابري: "حالة الطبيعة والعدوان.. أساس حقوق الإنسان" ، **أنفاس** (28-مارس-2007) **https://bit.ly/3dJwJqf**

[41] لا نعلم ان كان استبعاد جون لوك للنساء من فكرة حقوق الانسان ، مقصودا ام عفويا. حيث لا تزال المسألة مثار جدل. اشارات لوك الخاصة بهذا المعنى متكررة في كتاباته. انظر مثلا جون لوك : **رسالتان في الحكم المدني** ، الرسالة الثانية ، الفصل الثاني ، ص 140 وما بعدها. ولقراءة تحليلية في موقف جون لوك من حقوق النساء ، انظر :

Lorenne Clark, ‘Women and John Locke; Or, Who Owns the Apples in the Garden of Eden?’, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 7, No. 4 (Dec., 1977), pp. 699-724. https://www.jstor.org/stable/40230715

إن قائمة الحقوق الواردة في الاعلان العالمي ، أوسع نطاقا وأشمل مما كان متعارفا في إطار مبدأ "الحقوق الطبيعية". فقد ضم الحقوق التي تحمي الحرية بشكل مباشر ، مثل الحق في حرية التنقل ، وحرية العبادة ، وحرية الزواج. وضم اضافة اليها تلك الحقوق التي تضمن لكافة الناس امكانية الوصول إلى المزايا المادية ، مثل الحق في العمل ، والحق في مستوى معيشي لائق ، والحق في التعليم[42].

مع ان هذه الحقوق تصنف تحت عنوان آخر (المساواة مثلا) ، الا أن تحليلنا للحرية في الصفحات السابقة من هذا الفصل ، يسمح لنا بتصنيف هذه الحقوق ، كطرق لحماية حرية الأفراد ايضا. ذلك ان ضمانها من جانب الحكومة يسهم في توفير خيارات متعددة. وبعكس هذا ، فان اهمالها قد يؤدي الى تقليص الخيارات ، بسبب انعدام الموارد المادية ، وبالتالي جبر الافراد على خيارات قليلة او حتى الغاء امكانية الاختيار كليا.

المنظور المعاصر لحقوق الانسان ، لا يدور حول افعال الانسان ، لاسيما احتمال إضرارها بالآخرين. بل يتمحور حول ذات الانسان والشروط الضرورية كي يحيا حياة كريمة ولائقة. وفي هذا السياق ، فهو لا يتخذ موقفا ايديولوجيا ، يتناول نوعية الحياة التي ينبغي للانسان أن يعيشها ، كالقول بان من الافضل ان يكون الانسان متدينا مؤمنا ، ناشطا سياسيا ، فنانا ، فلاحا ، او ربة بيت مثلا. لكنه يدعي ان كل طرق المعيشة هذه ، تعتمد على الشروط التي تتكفل منظومة حقوق الانسان بتوفيرها وحمايتها.

[42] The development of the idea of natural rights is traced in Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origins and Development* (Cambridge University Press, 1979). For analysis of the more recent idea of human rights, see James Nickel, *Making Sense of Human Rights* (University of California Press, 1987) and Henry Shue, *Basic Rights* (Princeton University Press, 1996).

نعلم أن بعض الشروط المنطوية في المفهوم الحديث لحقوق الانسان ، لا تثير أي خلاف بين الناس. من ذلك مثلا القول بان الإنسان لن يعيش حياة كريمة ، من دون ان يتمتع بحرية التفكير والتواصل مع الآخرين والحركة والانتقال ، ومن دون الحصول على كفايته من الطعام والمأوى ، وأن تتاح له فرصة انشاء علاقات شخصية ومهنية مع الآخرين ، وهكذا دواليك. فهذه شروط يتفق الجميع على ضرورتها للحياة الكريمة الآمنة.

لكن ثمة عناصر أخرى ، تشتمل عليها القوائم المعيارية لحقوق الانسان ، مثل الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، هذه العناصر ليست محل وفاق بين الجميع. وهي قد تكون حقوقا نود أن نراها مطبقة في المجتمعات التي ننتمي إليها ، خاصة إذا كنا ليبراليين ، لكننا لا نستطيع القطع بكونها ضرورة للحياة البشرية بجميع أشكالها.

دعنا ننظر في بعض الأمثلة:

أولا: الحق في حرية الفكر والضمير والدين ، والذي يفسره إعلان الأمم المتحدة على نطاق واسع ، ليشمل حرية الفرد في تغيير دينه ، وحرية ممارسة أي دين ضمن نطاقه الشخصي او في العلن.

نعلم ان المعتقدات والممارسات الدينية ، سمات منتشرة في الوجود البشري. ولذا فلعلنا نتفق على أن جميع البشر يملكون الحق ، في القيام بعباداتهم وقراءة نصوصهم الدينية ، وما إلى ذلك. لكن هل ينبغي السماح لهم باختيار الدين الذي يميلون اليه دون قيود؟. هل ينبغي السماح لهم بالتبشير ، أي العمل على ضم الأشخاص الذين ينتمون إلى دين مختلف؟. وهل يجب على الدولة أن تعامل كافة الأديان على قدم المساواة ، أم أنه يجوز لها منح معاملة تفضيلية لأحدها (باعتباره دينا وطنيا على سبيل المثال)؟.

جرى العرف في المجتمعات الليبرالية ، على اعتماد تفسير قوي لمفهوم حقوق الانسان. وهو تفسير يعطي ردا إيجابيا على كافة الأسئلة السابقة.

لكن الحال مختلف في مجتمعات أخرى. فمفهوم الحقوق هناك ، ربما يفسر على نحو محدود جدا. ومع ذلك فسيكون من الصعب البرهنة على أن حياة البشر في هذه المجتمعات ، غير لائقة او دون المستوى المعياري للحياة الكريمة.

ثانيا: يتضمن إعلان الأمم المتحدة حقا قويا في المشاركة السياسية. فهو يؤكد أن لكل شخص حق ثابت في المشاركة في حكومة بلاده ، وان ضمان هذا الحق يستلزم عقد انتخابات منتظمة ، واقتراعا عاما وسريا ، يضمن فرصة متساوية لجميع المواطنين ، أو طريقة أخرى تؤدي نفس الغرض.

مرة أخرى ، هذا حق سيشيد به الليبراليون ، وكما رأينا في الفصل الأخير ، هناك أسباب وجيهة لرغبة أولئك الذين يمارسون السلطة ، في أن يكونوا مسؤولين ديمقراطيا أمام الشعب ككل. لكن إذا كنا نتحدث عن حقوق الانسان ، فإن السؤال الذي يجب أن نطرحه هو: هل هذا الحق عنصر جوهري وضرورة لازمة لحياة إنسانية كريمة؟.

قائمة قصيرة وأخرى طويلة

خلال عشرات القرون من تاريخ البشرية ، وجدت مجتمعات وعاشت دون ان تعرف منظومات حقوق الانسان ، المعتمدة في الديمقراطيات المعاصرة. وفقا لمعاييرنا ، فقد كانت تلك المجتمعات بعيدة كل البعد عن الكمال. ومع هذا فسيكون من الصعب الادعاء ، بان تلك

المجتمعات فشلت جميعا في توفير الظروف المناسبة لمعيشة ابنائها. هذا **يدعونا الى تقسيم** منظومة حقوق الانسان المتعارفة ، الى فئتين:

هناك **أولا** قائمة قصيرة نوعا ما ، تضم مجموعة الحقوق التي نستطيع القول من دون تردد ، انها ضرورية للحياة الكريمة. ايا كانت طريقة العيش التي اختارها الانسان ، فان حرمانه من مجموعة الحقوق هذه ، سوف يجعل حياته ضيقة ، متعثرة ، ودون المستوى اللائق بانسانية الانسان وكرامته.

اما الفئة **الثانية** فتضم قائمة أطول قليلا من سابقتها ، تحوي مجموعة الحقوق التي نعتقد أن من حق كافة المواطنين التمتع بها ، وهي تضم بشكل أساسي معايير الحكومة الصالحة والنظام الاجتماعي الصالح. هذه القائمة الطويلة ليست واحدة في كل المجتمعات. قد نرى نسخا عديدة منها ، يتناسب كل منها مع الخلفية الثقافية للمجتمع الذي ستطبق فيه وحاجاته وتجربته التاريخية. لهذا قد نجد قائمة لهذه الحقوق تفضلها المجتمعات الليبرالية ، وقائمة ثانية تفضلها المجتمعات الاسلامية ، او المجتمعات التي تدين بالبوذية او الكونفوشيوسية في شرق وجنوب شرق آسيا. ومن هنا فقد نستنتج أن مجموعة الحقوق التي تظهر فقط في واحدة من القوائم الطويلة وليس في القائمة الأقصر ، لا ينبغي أن تسمى "حقوق الانسان" بالمعنى الدقيق للكلمة. ونذكر في هذا السياق ، ان ثوار فرنسا قد التفتوا الى هذا الفارق ، حين صاغوا بيانهم المبدئي عام 1789 فأطلقوا عليه اسم "إعلان حقوق الانسان والمواطن"[43].

---

[43] "اعلان حقوق الإنسان والمواطن" ، **ويكي_مصدر**. (اطلعت عليه في 30 يونيو 2021) https://tinyurl.com/rvw6ns85

انطلاقا من هذه الاعلان ، يمكننا ان نطلق على مجموعة الحقوق التي تضمها القائمة الطويلة ، اسم "حقوق المواطنة". لأن استحقاقها مشروط بحمل جنسية البلد المعني. فلا تنطبق بالضرورة على مواطني البلدان الأخرى. كما ان لمواطني تلك البلدان حقوق مرتبطة بكونهم يحملون جنسيتها ، ولا يشاركهم فيها غيرهم. بعض الحقوق التي نتمتع بها كمواطنين في هذا البلد تتماثل مع تلك التي يتمتع بها غيرنا في بلدانهم ، لكنها ليست – بالضرورة – متطابقة.

لقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن فكرة النطاق الشخصي ، حيث يمارس الانسان حريته المطلقة ، وحيث تمتنع الدولة عن التدخل بأي وجه. وقد أشرنا الى ان هذه الفكرة باتت راسخة الجذور في المجتمعات الليبرالية. لكن في سياق النقاش ، لاحظنا ان هذه الفكرة إشكالية الى حد بعيد. فور أن بدأنا في مناقشة المعنى العميق للحرية ، وجدنا أننا قد لا نستطيع التمتع بها في حالات كثيرة ، ما لم نحصل على دعم واقعي من جانب الحكومة. ممارسة الحرية في معنى تعدد وتنوع الخيارات المتاحة امام المواطن ، تتطلب إجراءات قانونية وتوفير الموارد المادية التي تسمح بالحفاظ على الخيارات مفتوحة ، كما تهيء الظروف اللازمة لتنجيز الحرية وجعلها مفيدة وذات معنى.

وجدنا أيضا انه ليس ثمة طريقة بسيطة ، لرسم الحدود التي تميز الأفعال التي اعتبرها جون ستيوارت ميل "متعلقة بذات الانسان -self regarding" ولا تهم أحدا آخر ، وهي الأفعال التي تشكل محتوى النطاق الشخصي ، الذي تمتنع الدولة عن التدخل فيه. الى ذلك فقد وجدنا ان الزام الحكومات برعاية حقوق الانسان واحترامها ، لا يمكن ان ينجح الا اذا كانت قائمة الحقوق المعنية ، مختصرة ، تركز على الحقوق الأساسية التي لا تقوم كرامة الانسان من دونها.

نعلم ان القائمة الطويلة (التي تضم الحقوق المرتبطة بالمواطنة) سوف تختلف من بلد الى آخر. وهذا يعني انها ستبقى موضوعا للنقاش السياسي. ونشير الى هذا بصورة خاصة ، لأن هذا النوع من الحقوق يتغير من حيث الأهمية والقيمة بين زمن وآخر ، وبين مجتمع وآخر. خذ مثلا "التعديل الثاني" للدستور الأمريكي الذي اعطى المواطنين الحق في اقتناء السلاح. فقد كان دافعه في الأساس هو ان "الآباء المؤسسين" لامريكا أرادوا التأكد من إمكانية انشاء ميليشيات أهلية للدفاع عن البلاد في أي وقت. لكن هذا "الحق" بات اليوم هما مؤرقا للمشرعين وأجهزة الأمن والكثير من المواطنين على السواء ، فهو يمنع الهيئات التشريعية من وضع أي قيود قانونية فعالة للسيطرة على انتشار البنادق[44].

الحرية إذن قيمة سياسية عظيمة الأهمية. لكنها مع ذلك ليست بالقدر الذي يضع اطارا نهائيا يحدد ويقيد ممارسة السلطة السياسية. وعلى اي حال فان النظم الديمقراطية تشهد على الدوام نقاشات تتناول استخدام الموارد لتعزيز الحرية ، كما تتناول العلاقة بين الحرية والمسؤولية الاجتماعية ، والحقوق التي يجب أن يتمتع بها جميع المواطنين، وما الى ذلك. تجري هذه النقاشات في العلن. وفي سياق النقاش والبحث عن أجوبة ، يستعين الناس بمباديء عديدة لتوضيح وجهات نظرهم او لتدقيقها ، مباديء مثل المساواة والعدالة والصالح العام واحترام الطبيعة وحماية الثقافة وما إلى ذلك. بعض هذه المباديء يعزز الشعور بأولوية الحرية ،

---

[44] انظر "دستور الولايات المتحدة الأمريكية الصادر عام 1789 شاملا تعديلاته لغاية عام 1992" التعديل الثاني الخاص بالحق في حمل السلاح ، في ص 10 . (ن. إ. 28-يونيو-2021)
https://www.constituteproject.org/constitution/United_States_of_America_1992.pdf?lang=ar

وبعضها الآخر يتقدم على الحرية في أوقات او ظروف معينة.

مع تواصل هذه المناقشات سوف يتحدد فهم المجتمع لحاجاته واولوياته ، ومعها سوف يتم انتقاء شريحة من الحريات التي كانت موضع نقاش ، كي توثق باعتبارها حقوقا اساسية ، ربما تأخذ مكانا في دستور مكتوب او قانون على المستوى الوطني. لكن هذه لن تكون الكلمة الاخيرة. مع مرور الوقت وتطور التجربة الاجتماعية ، تظهر حاجات جديدة وتحديات مختلفة ، ويتغير مفهوم الحرية نفسها او تتغير قيمة بعض تطبيقاتها. من كان يتخيل ، قبل ثلاثة عقود او اربعة ، ان الوصول الى الانترنت ، والمراقبة الالكترونية او ملكية الجينات ، ستحتل مركز الصدارة في المناقشات المتعلقة بالحريات الفردية ، ومن يستطيع التنبؤ بالقضايا الجديدة التي ستحل محلها في غضون العشرين عاما القادمة؟.

الفصل الخامس

العدالـة

اشتملت جدارية لورينزيتي على شخصيات ترمز للعديد من قيم الحكم الرشيد. لكن الرسام أغفل الحرية ، فلم نر بين شخصيات اللوحة من يرمز لهذه القيمة الرفيعة. وقد ذكرنا في الفصل السابق ، ان السر في ذلك الاغفال هو ان هذه القيمة لم تحض باهمية عظمى في عصر لورينزيتي.

على العكس من ذلك ، فان قيمة العدالة تظهر مرتين ، وليس مرة واحدة. انها واحدة من الشخصيات الفاضلة التي تقف الى جوار الحاكم الصالح. ثم تظهر ثانية في قلب اللوحة ، كشخصية مهيبة تجلس منفردة بين مجموعتين من الشخصيات ، التي تمثل الحكومة الصالحة والفاسدة على التوالي.

لماذا رسم لورنزيتي العدل مرتين ، بينما رسم القيم الأخرى مرة واحدة لكل منها؟

اعتقد انه أراد التشديد على فكرة ان العدالة ، ليست مجرد فضيلة مثل بقية الفضائل الضرورية في الحياة السياسية. بل هي **المضمون الضروري للمؤسسات والمنظومات اللامادية ، أي الاداة التي تحول حشدا من الافراد الى مجتمع سياسي**. ومن هنا فان العدالة ليست فقط معيارا للحكم على صلاح السياسات والاعمال ، بل هي جزء من الأرضية

الفلسفية التي تقوم عليها الرابطة الاجتماعية.

الشخصية الرئيسية في لوحة لورينزيتي ، تحمل ميزانا بكفتين ، ينحدر من كل منهما حبل يربطها الى الشخصية التي ترمز للتوافق والتكافل ، ويتواصل الحبل من هذه الى سائر سكان البلاد حتى يصل الى يد الحاكم.

بهذا التشكيل ، أراد لورينزيتي الاشارة الى ان العدل هو الرباط الذي يجمع المواطنين الى بعضهم ، ثم يربطهم جميعا بالحكومة. لهذا التصوير جذور عميقة في التقاليد السياسية ، التي تعتبر العدالة ضرورة لتبرير السلطة السياسية ، كما يظهر في قول **القديس اوغسطين** منذ حوالي الف عام "اذا زالت العدالة ، فما الذي سيميز الممالك عن عصابات اللصوص؟"[45]

العدالة هي القلب بالنسبة للحكم الرشيد. لكن لابد من القول بان الحديث عن أهمية العدالة شيء ، وتحديد ما تعنيه على وجه الدقة شيء آخر. سؤال العدالة وما تعنيه هو الذي سيكون محل اهتمامنا في هذا الفصل.

السؤال اذن ما الذي تعنيه العدالة؟

الشيء الذي استطيع التأكد منه هنا ، هو ان الاجابة على هذا السؤال

---

[45] Aurelius Augustine, *City of God*, Translated by Marcus Dods, Edinburgh (Clark 1913), Book 4, Ch. 4, p. 139.

I have analysed the idea of justice at greater length in *Principles of Social Justice* (1999). This focuses on the principles of equality, desert, and need. A good discussion of different theories of justice can be found in Tom Campbell, *Justice*, (Macmillan, 2001). For the idea that different principles of justice apply in different contexts, see especially Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Basic Books, 1983).

لن تكون يسيرة او مختصرة. هذا ما تخبرنا به شخصية لورينزيتي التي ترمز للعدالة.

على احدى كفتي الميزان ، ثمة **ملاك يرمز للعدالة التوزيعية** ، يحمل سيفا يقطع رأس أحد الاشرار ، بينما يقوم في الوقت نفسه بتتويج فاعل خير يستحق التقدير. على الكفة الثانية ، **ملاك آخر يرمز فيما يبدو للعدالة التعويضية** ، حيث تجري عملية تبادل بين اثنين من التجار ، ويضمن تساوي القيمة بين السلعتين موضوع التبادل ، اي رمح صانع المعادن وحزمة القماش التي يستخدمها صانع النسيج.

ترتبط العدالة إذن بالثواب والعقاب من جهة ، وترتبط بالمساواة من جهة ثانية.

لكن كيف نعرف العدالة؟.

ثمة تعريف قديم جدا ، قدمه الامبراطور الروماني جوستنيان ، ينص على أن "العدالة هي الارادة المتواصلة والابدية لاعطاء كل ذي حق حقه"[46].

لو أخذنا هذا النص بمفرده ، فلعله لا يضيف الكثير مما نحتاج اليه. لكنه ، على أقل التقادير ، يوجهنا نحو الطريق الصحيح في البحث.

اولا: يخبرنا هذا التعريف المقتضب ان العدالة تتعلق بالتعاملات

---

[46] مضمون هذا القول ورد على لسان اكثر من شخص ، لعل اقدمهم افلاطون في "**الجمهورية**". اما هذه الصيغة فتنسب الى القانوني الروماني شيشرون (106-43 ق.م.) ثم دونت في مدونة القانون المدني Corpus Juris Civilis التي امر بوضعها الامبراطور البيزنطي جوستنيان الأول في 529م. عن: *Philosophy Stack Exchange* (retrieved 30-Jun-2021): **https://tinyurl.com/hnne6ft8**

بين الافراد ، ان يعامل كل فرد على نحو سليم. العدالة لا تتعلق بكون المجتمع مزدهرا أو فقيرا ، واسع الثقافة او ضيق الثقافة. لا اريد القول ان فكرة العدالة لا تتعلق بالجماعات او لا تهتم بالجماعات (سوف نناقش هذا في الفصل التالي). لكني اردت التشديد على ان **الشاغل الرئيس لقيمة العدالة هو كيفية معاملة الافراد.**

ثانيا: تذكرنا فقرة "الارادة المتواصلة والأبدية" من التعريف بأن الركن الاول للعدالة هو عدم التعسف في معاملة الناس: **يجب أن يعامل الشخص بطريقة متسقة في كل الأوقات** ، كما يجب أن يعامل جميع الناس بنفس الطريقة. فاذا كنت انا وصديقي نحمل نفس المؤهلات ، أو كنا قد تصرفنا بنفس الطريقة ، فينبغي أن يحصل كلانا على نفس المزايا ، أو نفس العقوبة ، بحسب الظروف.

إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أن **إقامة العدل ، تستلزم الاتساق في التعامل مع الناس** ، فسوف يتضح لنا السبب الذي يجعل التصرف العادل، في كثير من الأحيان ، مساويا لاتباع القواعد أو تطبيق القوانين. اتباع القواعد والقوانين تضمن الاتساق ، لانها تحدد ما ينبغي فعله في ظرف محدد.

بطبيعة الحال فاننا لا نريد القول ان الاتساق بمفرده ، يكفي لوصف التعاملات بانها عادلة ، او ان الاتساق يساوي العدالة على الدوام. لأننا بالتأكيد لن نحكم بالعدالة على القاعدة التي تقضي بإعدام جميع ذوي الشعر الأحمر على سبيل المثال ، ولن نصف بالعدالة قانونا يأمر بدفع ضعف الراتب الاعتيادي لكل من تبدا أسماؤهم بحرف الدال مثلا. هذه نماذج على اتساق تام ، لكنها لا يمكن ان تصنف كمعاملات عادلة.

ما توضحه هذه الأمثلة هو ان **تحقيق المساواة ليست الغرض الوحيد لقيمة العدالة.** تطبيق معيار العدالة مشروط بكون المعيار متصلا

بالموضوع ومناسبا له. في بعض الأحيان تتطلب العدالة ان يعامل الناس بصور مختلفة ، اذا كان الاختلاف على صلة بنوع او طبيعة المعاملة المعنية وبغاية العدالة ، **أي تحقيق المنفعة الأكبر لجميع اطراف المعاملة**. وهذا يعني – بالضرورة - أنه اذا لم يكن ثمة مبررات مناسبة للتمييز في المعاملة ، فان تطبيق العدالة يعني التسوية بين اطراف المعاملة ، ومعاملة الجميع بنفس الطريقة.

الى أي مدى نلتزم بالمعاملة المتساوية لمختلف الأطراف ، في التطبيق الفعلي؟

سوف نعود الى هذا الموضوع لاحقا. لكن اتضح الآن ان لدينا **عنصرا ثانيا للعدالة** ، نضعه بجانب الاتساق البسيط: **تتطلب العدالة معاملة الناس على قدم المساواة ، ما لم تكن هناك أسباب ذات صلة** تستدعي معاملتهم بشكل مختلف.

نستطيع أيضا إضافة **عنصر ثالث** محوري: فكرة **التناسب بين العمل والجزاء عليه**. عندما يعامل الناس بشكل مختلف ، لأسباب ذات صلة ، فان الاختلاف ينبغي ان يكون متناسبا مع ما أنجزوه بالفعل ، أو مع الميزات ا لاستثنائية التي قد تكون لديهم ، بحيث يكون التمايز في المعاملة قابلا للتبرير. ثمة اعتقاد شائع فحواه أن من يعمل بجهد أكبر من غيره فانه يستحق مكافأة اكبر. الجهد الاكبر اذن مبرر وجيه لعدم المساواة في الأجر. مع ذلك فان العدالة تقتضي التناسب بين الجهد والاجر: إذا انتج سميث مثلا ضعف إنتاجية جونز ، فيجب أن يتقاضى أجرا يعادل ضعف أجره وليس عشرة أضعاف.

لقد استخرجنا قدرا لا بأس به من المعلومات حول العدالة ، من تعريف الامبراطور جوستنيان ، لكننا لم نتمكن بعد من وضع اجابة دقيقة

على السؤال الرئيس: **ما الذي يستحقه الناس في إطار مفهوم العدالة**؟ وما هو الاساس الذي يمكن بناء عليه تبرير التميز في المعاملة؟.

ان تقديم جواب واف على هذين السؤالين ليس بالأمر اليسير.

انه عسير لأننا نفتقر الى تعريف متين ومتفق عليه لتطبيقات العدالة. فقد يتفق الناس على احد التطبيقات ويختلفون في الثاني. اضف الى هذا ، ان الجواب سوف يتأثر بمواقف المتحدث وخلفيته ورأي الناس فيه ، فضلا عن نوعية المعالجة التي يقترحها ، والظرف العام الذي يجري فيه النقاش والتبادل.

ان رؤيتنا عن العدالة صنيعة لتجربتنا الحياتية ، كما انها متاثرة بالظرف القائم الى حد بعيد. بمعنى ان قدرتنا على وصف القاعدة او القرار بأنه منصف او غير منصف ، يجب ان يمهد له بالمعرفة الكافية للحالة او الظرف الذي سيشهد تطبيق تلك القاعدة او القرار.

دعنا نضرب مثالا لتوضيح موضع النقاش: حصلت على 100 جنيه كي أوزعها على خمسة أشخاص ، وسألت العدالة عن الطريقة الاوفق في تطبيقها. فما هو جوابها المتوقع؟.

اعتقد انها ستقول لي ان الطريقة الاوفق والابسط هي التوزيع بالتساوي ، 20 جنيها لكل شخص ، لانني ان اردت التمييز بينهم ، فيجب ان يكون لدي مبرر ذو صلة بالموضوع او بالاشخاص ، وان هذا التمييز يجب ان يكون متناسبا مع مبرراته.

دعنا الآن نفكر في كيفية تبرير الاستثناءات المحتملة ، التي تجعلنا نتخلى عن التوزيع المتساوي: قد يكون الخمسة أشخاص موظفين لدي ،

وان ال 100 جنيه هي المكافأة المستحقة لهم عن عمل هذا الأسبوع. في هذه الحالة ينبغي ان افكر في الجهد الفعلي الذي بذله كل منهم ، خلال هذا الأسبوع ، حتى استحقوا المبلغ المذكور. ربما يكون احدهم قد ساهم بما يعادل 30% من الانجاز ، وساهم آخر ب 10% فقط. هذا يقتضي تمايزا في التوزيع بين الاثنين.

مثال ثان: قد أكون عاملا في مجال الاغاثة ، وقد حصلت على ال 100 جنيه لمساعدة خمسة اشخاص جائعين على شراء الطعام. في هذه الحالة يتوجب تقدير الاحتياج النسبي لكل من الأشخاص الخمسة ، ومنح الأكثر حاجة مبلغا أكبر والاقل حاجة مبلغا أقل.

مثال ثالث: قد تكون ال 100 جنيه جائزة للفائز في مسابقة بين أفضل المقالات. في هذه الحالة فان مقتضى العدالة هو منح كامل المبلغ لشخص واحد فقط من بين الخمسة ، وهو الشخص الذي قدم المقالة الأفضل.

أتصور ان غالبية القراء سيجدون المقترحات السابقة ، حول كيفية تخصيص ال 100 جنيه في ظروف متباينة ، سيجدون طريقة التوزيع المقترحة ، بديهية ، بشكل او بآخر. وهذا يظهر في الحقيقة انه على الرغم من التعقيد الذي ينطوي عليه تشخيص موضوعات العدالة وتطبيقاتها ، إلا أننا نمتلك بالفعل حدسا جيدا عما ينطوي عليه مفهوم العدالة وكيفية تطبيقه في الظروف المختلفة.

سوف **نشبه العدالة بصندوق الأدوات التي تستعملها لمهمات مختلفة** في ظروف مختلفة. هذا اقرب من تشبيهها بمسطرة قياس تخبرنا عن المسافة بطريقة واحدة في كل الحالات. حين نواجه مهمة يتعين إنجازها او قرارا يجب اتخاذه أو قاعدة يتم تطبيقها ، فسوف نعرف ، في معظم

الحالات ، الأداة التي ينبغي سحبها من صندوق العدة لاستخدامها في هذه المهمة.

الأمر الصعب هو تفريغ هذه المعرفة في مباديء عامة ، تنتهي الى انشاء نظرية في العدالة. مع هذا فنحن - كفلاسفة سياسيين – بحاجة الى تطوير نظرية ، لأننا سنواجه حالات ، تتعارض فيها انطباعاتنا ، فياتي كل منها حدس مختلف عن الآخر ، أو ربما لا يحصل لأي واحد منا الحدس الذي يراه جوابا على المسألة المعروضة. هذا هو الحال ، سيما حين يتعين علينا التفكير فيما تنطوي عليه **العدالة الاجتماعية** ، العدالة ليس فقط في التعامل بين الأفراد ، بل عبر المجتمع بأسره.

سنناقش هذه الفكرة المثيرة في الصفحات التالية من هذا الفصل.

المبادئ العامة للعدالة

سوف نحتاج أولاً إلى استكشاف المبادئ العامة للعدالة ، التي نطبقها حتى في الحالات البسيطة ، مثل الحالة المذكورة أعلاه.

يحسن أن نبدأ بالاشارة الى ان العدالة ، في أحيان كثيرة ، لا تتعلق بالتعامل مع الاشخاص فحسب ، بل تشمل أيضا الوسائل والاجراءات المتبعة للوصول إلى تلك النتيجة. يمكننا أن نرى هذا من خلال التفكير في العدالة الجنائية. من المهم بطبيعة الحال أن ينال المذنبون عقابا يتناسب مع الجرائم التي ادينوا بارتكابها ، وان يطلق سراح المتهمين الذين ثبتت براءتهم. هذا ما تقتضيه العدالة. لكن العدالة تقتض أيضا اتباع الاجراءات الصحيحة للوصول إلى الحكم. على سبيل المثال: يجب ان يحصل كلا الجانبين على فرصة كافية لبيان قضيته ، كما يتوجب أن يكون القاضي الذي ينظر القضية محايدا ، بمعنى انه ليس ذا مصلحة معتبرة ، تؤثر على رؤيته

للنزاع ، او تجعله أميل الى احد الطرفين في القضية المنظورة أمامه.

هذه الاجراءات مهمة ، لأنها توفر ضمانا افضل للتوصل إلى الحكم الصحيح في القضية. وهي مهمة أيضا ، بل ربما أكثر أهمية ، لأنها تظهر الاحترام المناسب للأشخاص الخاضعين للمحاكمة ، والذين يريدون أن تتاح لهم الفرصة لعرض قضيتهم ، كما يريدون ان تطبق عليهم ذات القواعد المطبقة على أطراف الدعوى الآخرين.

تخيل قاضيا متعسفا يعتمد القرعة في الحكم ببراءة المتهم او ادانته. وافترض انه حصل فعلا في أحد الأيام ان جاءت كافة أحكامه صحيحة ، فهل سنقول ان القاضي قام بالعدل ... هل سيعتقد المدعى عليهم ان الاحكام عادلة؟.

المؤكد ان المتضرر لن يعتقد ان الحكم عليه ، بناء على نتيجة القرعة ، كان عادلا. وقد أظهرت دراسات أنه في مثل هذه الظروف ، يهتم الناس بالتطبيق الدقيق للإجراءات الضامنة للعدالة ، أكثر مما يهتمون بالنتيجة الفعلية لقضيتهم. الحق انه لا ينبغي لأحد ان يعتقد ان القرعة او التعسف يمكن ان يقيم العدالة.

بل نستطيع القول انه ، في بعض الحالات على الأقل ، تكون العدالة متعلقة كليا بالاجراءات المتبعة للتوصل الى الحكم. يمكن ضبط الاجراءات وتوحيدها. اما النتائج فليست كذلك ، لا يوجد اي معيار مستقل يمكنه ان يتنبأ سلفا ، بما ستفضي اليه القضية. دعنا نضرب مثالا على أهمية الاجراءات:

ثمة مهمة شديدة الخطورة لا بد من أن يقوم بها أحد. لكن لا يوجد سبب يدعو شخصا بعينه للقيام بها (من قبيل امتلاك مهارات خاصة) ،

فكيف نتوصل الى حل؟. لا حل هنا سوء القرعة التي ستكون عادلة في نظر الجميع ، لان كل واحد منهم لديه فرصة متساوية مع البقية كي يكون هو المختار. مثال آخر: حين نختار قائدا عن طريق التصويت العام ، سيقبله الجميع لان الاجراءات التي تفضي الى النتيجة تعطي فرصا متساوية للجميع. في هذه الأمثلة يظهر ان القبول المسبق بالنتيجة ، جاء نتيجة للاتفاق على الاجراءات التي تؤدي اليها.

في بعض المناسبات جرى استعمال إجراءات من هذا القبيل لحسم قضايا اكثر أهمية. من ذلك مثلا الاختيار العشوائي (بالقرعة) جرى تطبيقه لتحديد الأشخاص الذين سينضمون الى الجيش ، في حال لم يكن ثمة عدد كاف من المتطوعين ، وكذلك الحال في الانتخابات التي تؤدي الى تعيين الموظفين السياسيين. لكن في العموم ، سوف نشعر بالتردد إزاء فهم العدالة باعتبارها متعلقة حصرا بالاجراءات. نحن نريد إجراءات تقود الى نتائج غير عشوائية ، بل منصفة بمعنى اكثرعمقا. **فما هي المباديء التي ينبغي تطبيقها كي نحدد متى تكون النتائج منصفة؟**

على ضوء ما قيل في السطور الماضية ، فالواضح ان المساواة هي المبدا الأكثر تجسيدا لجوهر العدالة. المساواة ببساطة هي ان يحصل الجميع على نفس القدر من أي شيء يجري تخصيصه لجميع الافراد او عدد منهم. كان هذا هو المبدأ الذي طبقناه حين أجرينا القرعة ، وهو ينطبق بشكل عام حين يكون ثمة سلعة/غنيمة للتوزيع العام ، اوحين يكون ثمة كلفة/غرم يجب على الجميع تحمل عبئه ، ولا يكون لدينا أي معيار لتحديد الأكثر استحقاقا من هذا الطرف او ذاك.

في هذه الحالات ثمة **سببان لتفضيل المساواة**: السبب الأول هو ان أي طريقة أخرى لتخصيص المنافع او الكلف ، ستكون تعسفية ، بسبب

غياب المعايير الضرورية لتحديد من له الحق في الانتفاع اكثر من غيره او تحمل العبء أكثر من الاخرين. اما السبب الثاني فهو ان التوزيع المتساوي ، حتى لو ظهر لاحقا انه خطأ ، سيكون اقل سوء من التوزيع اللامتساوي لو ظهر انه خطأ في النتيجة. لأن الحصة التي خصصت لكل واحد من المجموع ستكون اكثر مما لو اعتمدنا التوزيع اللامتساوي. أي ان الدليل المنطقي البحت يدعونا للتسوية في حال انعدم أي معيار بديل.

لو أخذنا المثال السابق عن ال 100 جنيه التي اردنا توزيعها بين خمسة اشخاص ، لا اعرف أي شيء عنهم ، ويتوجب علي ان اقرر منحها لواحد يتم اختياره بالقرعة او ان اقسمها على الخمسة بالتساوي.

لو اعتبرنا ان محور العدالة هو الاجراءات الصحيحة للتوزيع ، فان كلا الطريقتين (القرعة لاختيار واحد يأخذ المبلغ كله او التوزيع بالتساوي) تحققان هذا المبدأ. لكن التوزيع المتساوي سيكون افضل ، لأن ال 20 جنيه قد تكون بالنسبة لأحد الأشخاص اكثر أهمية من مجرد مبلغ إضافي. قد تحدث فارقا مهما في حياته. دعنا نفترض ان الخمسة كانوا يتضورون جوعا ، واعطيت ال 100 جنيه لشخص واحد ، فانه سينجو ويموت الأربعة الآخرون. هناك بطبيعة الحال حالة معاكسة ، حيث يحتاج كل من الأشخاص الخمسة الى 100 جنيه كي يبقى على قيد الحياة ، بينما ال 20 جنيه لا تكفي لاي شيء (افرض انه مريض يحتاج لعملية جراحية او الى ادوية قيمتها اعلى بكثير من ال 20 جنيه). في هذه الحالة يجب ان اختار واحدا من الخمسة بشكل عشوائي ، كي أمنح واحدا من الخمسة على الأقل ، فرصة البقاء على قيد الحياة. لكن مثل هذه الحالات استثنائية وغير معتادة. ولهذا فمن الأفضل الذهاب وراء الحالة المعتادة ، التي تتطلب تقاسم المنافع بالتساوي ، وتقاسم الكلف أيضا بالتساوي ، مع توزيعها على أوسع نطاق ممكن. ومن هنا نقلل كثيرا من احتمالات ان يواجه أي شخص معاناة

شديدة.

من هنا يتضح ان **المبدأ الأول للتوزيع العادل هو المساواة.** بل ان بعض الفلاسفة السياسيين اعتبرها المبدأ الوحيد ، وأن اي ضرب من ضروب العدالة هو نوع من المساواة[47]. لكني أميل الى الاعتقاد بان هذا التوصيف يؤدي الى التباس بين مبدئين:

** **المبدأ الكلاسيكي** المنطوي في التعريف الاساسي للعدالة ، وفحواه أنه يجب التسوية في معاملة الناس ، مالم يكن بينهم تمايز ذو صلة يبرر التمييز.

** **المبدأ الموضوعي** القائل بان كل فرد يجب ان يتلقى واقعيا نفس الكمية من المنافع ، وان يتحمل نفس القدر من الكلف.

من المهم ايضاح الخط الفاصل بين المبدئين ، لاننا في كثير من الاحيان بحاجة للتعامل مع اختلافات بين الناس ، ذات صلة حقيقية ومؤثرة بموضوع العدالة. وهذا يتضح في حالة العقوبة. على سبيل المثال:

لا يخطر في بال أحد ان أي شخص ، البريء والمذنب ، من يرتكب مخالفة مرورية والقاتل السفاح ، ينبغي ان يتلقى نفس العقوبة بغض النظر عن نوع الجرم. لا يمكن لأحد ان يفكر ان المساواة هنا مبدأ صحيح. وكذلك الحال في توزيع المنافع على الاشخاص المختلفين.

ثمة سبب وجيه لعدم اعتماد التسوية التامة في معاملة الناس ، الا

---

[47] تتوفر في المدونة الالكترونية للمترجم 4 مقالات للأساتذة ديفيد ميلر (مؤلف هذا الكتاب)، برنارد ويليامز ، ايزايا برلين ، ومحسن كديور ، تعالج مفهوم المساواة وحدودها ومكانتها ضمن مبدأ العدالة الاجتماعية ، انظر مقالة البروفيسور ميلر "المساواة والعدالة"، وفيها روابط الى بقية المقالات: https://talsaif.blogspot.com/2019/10/blog-post.html

وهو اختلاف حاجاتهم. لا احد على الارجح سيعترض لو اعطي شخص جائع او مريض موارد أكثر من بقية الناس الذين يتمتعون بغذاء كاف وصحة حسنة ، على الاقل ما داموا لم يتسببوا في جوعهم او اعتلال صحتهم ، من خلال تصرف لا عقلاني او لا مسؤول.

لكن ينبغي القول على أي حال ، بانه ليس كل الناس على اتفاق ، بأن العدالة تقتضي منح الأقل حظا والمريض ، حصة أعلى من غيره. ثمة تراث راسخ فحواه ان مساعدة المحتاج عمل خيري ، بمعنى انه شيء يجري تشجيع الناس على فعله ، لكنه ليس مطلوبا منهم كواجب ملزم. والراجح ان لورينزيتي قد تبنى هذه الرؤية في جداريته المشهورة ، اذ لا يظهر اي من الشخصيتين اللتين ترمزان للعدالة في حال التبرع بعون الفقير.

أعطى لورينزيتي وظيفة عون الفقراء للشخصية التي ترمز للشهامة magnanimity التي تجلس وفي حضنها صينية مليئة بالعملات الذهبية ، توزعها على الفقراء. في العصر الحاضر تقوم الدولة بهذه الوظيفة ، بعدما تولاها فيما سبق الهيئات الدينية والاجتماعية وجمعيات الحرفيين وما الى ذلك. في العموم ، باتت مكافحة الحاجة ودعم المحتاجين جزء من مفهوم العدالة الاجتماعية الحديث. ومما ينطوي عليه هذا المفهوم ان الدولة مكلفة بتمكين المواطن من دخل معقول ، يكفيه لتأمين الحاجات الأساسية لحياته ، من الغذاء الى الرعاية الصحية والملبس والمسكن والتعليم.. الخ.

الحاجة

هذا التوسع في تعريف مسؤوليات الدولة المتصلة بالتوزيع العادل للمنافع ، أثار سؤالا مشروعا: هل من الممكن التمييز بين الحاجات الحقيقية للناس ، وبين المطالب الاخرى التي تطرح تحت اسم العدالة؟.

هذا السؤال وما ينطوي عليه من اشكالات في **تحديد مفهوم**

"الحاجة" حملت بعض النقاد على القول بأن اعتماد مبدأ "الحاجة" قد يكون الثقب الاسود الذي يبتلع موارد المجتمع ، لو اخذنا بمقولة ان المجتمع مكلف بسد حاجات المحتاجين جميعا.

إذن ماذا نقصد حين نصف شخصا بأنه محتاج؟.

أخذا بعين الاعتبار السياق الذي نتحدث عنه ، فان صفة المحتاج تنطبق على الشخص الذي يفتقر الى أشياء أساسية للحياة ، بحسب العرف الجاري في المجتمع الذي ينتمي اليه. بعض تلك الاشياء (الاحتياجات) كونية ، اي ان تعريفها لا يتوقف على عرف محلي ، وأبرزها تلك الاحتياجات المرتبطة بالبقاء والصحة. كافة الناس يحتاجون مثلا الى غذاء يومي يوفر ما تحتاجه أجسامهم من سعرات حرارية ، وهم يحتاجون أيضا إلى المياه النظيفة كي يتقوا الامراض ، وهكذا.

هذه حاجات نعرف ضرورتها لكل انسان. لكن ثمة وراءها شريحة احتياجات اكثر تنوعا واختلافا بين مجتمع وآخر ، لأنها تعتمد على أعراف المجتمع وتوقعاته وتقاليده في العيش. نعلم مثلا ان كل شخص بحاجة إلى ارتداء ملابس مناسبة ، ولكن تعريف ما هو مناسب من الألبسة ، يختلف من مجتمع الى آخر وربما من زمن إلى آخر. نعلم أيضا ان كل شخص بحاجة إلى التنقل وان يكون قادرا على الانتقال من مكان إلى آخر. لكننا نعلم – بموازاة هذا – ان المدى الجغرافي للتنقل وكيفيته والوسائل المناسبة له ، تختلف هي الأخرى بحسب البيئة الجغرافية والاقتصادية ، وربما الثقافية.

"الاحتياجات" إذن ، هي منظومة متطلبات ينبغي الوفاء بها ، إن أراد الانسان ان يحظى بمستوى معيشي معقول. لكن تحديد هذه المتطلبات كما ونوعا ، يرتبط – الى حد كبير – بتقاليد واعراف المجتمع الذي يعيش فيه الانسان ، فهي ليست شخصية تماما كما ادعى بعض النقاد.

حين يكون المجتمع في وضع جيد من الناحية الاقتصادية ، فسيسهل تلبية الاحتياجات الأساسية لكل مواطن ، وسوف يتبقى قدر من معقول من الموارد الاضافية ، التي يمكن تخصيصها للأغراض الأخرى ، بما فيها الحاجات التي يمليها العرف المحلي. لكن هذا مشروط – بطبيعة الحال – بتوفر الارادة السياسية.

الاستحقاق

يثور الجدل عادة حين تتنوع الحاجات ذات الطابع المحلي ، اعني الحاجات التي تخص شريحة من المواطنين دون غيرها ، لكنها مع ذلك تستدعي رعاية عامة (تمويل حكومي مثلا). ان الحجة الرئيسية لمعارضي مبدأ الحاجة ، هي ان استجابة الدولة للحاجات غير المتساوية ، قد يؤدي الى ابتعادها عن مبدأ المساواة ، الذي يجب رعايته على كل حال. لكن اذا كانت الحاجات غير المتساوية مبررا مقبولا لتهميش المساواة في اتجاه معين ، فان الاستحقاق غير المتساوي او الجدارة غير المتساوية ، تأخذنا هي الأخرى ، بعيدا عن المساواة ، في اتجاه مختلف. بعبارة أخرى فان رفض المبررات التي اقمنا عليها مبدأ الحاجة ، يعني – بنفس المنطق – رفضا لمبررات مبدا الاستحقاق.

مرة ثانية ، يجب ان نسأل: **ماذا يعني ان تكون مستحقا لشيئ ما؟**

الجواب: انه يعني انك أقدمت على فعل ، يستدعي نوعا من المعاملة المتمايزة التي ينظر اليها كرد مناسب على فعلك. يستحق الشخص معاملة تفضيلية او مكافأة أو جائزة او زيادة في الاجر، أو ما أشبه ذلك ، إذا تصرف على نحو يعتبره الآخرون مثيرا للاعجاب. من ذلك مثلا الاعمال التطوعية التي تتضمن التضحية بالوقت أو الجهد ، في مشروع يعود بالنفع على الآخرين.

وعلى النسق نفسه ، نصف فردا بأنه مستحق للملامة او حتى العقوبة ، إذا فعل أفعالا او تصرف على نحو يؤدي الى إيذاء الآخرين.

لا يوجد معيار واحد نهائي لوصف شخص بأنه مستحق للثواب او العقاب ، قابل للتطبيق في جميع الحالات. فمعيار الاستحقاق يختلف بين حالة وأخرى. لهذا لن نتوسع في الحديث عن فكرة الاستحقاق. مع ذلك ، فاني اجد من المناسب التأكيد على الصلة بين الاستحقاق والمسؤولية.

الاستحقاق والمسؤولية

يرتبط الاستحقاق بالمسؤولية. ما نستحقه من مكافأة او عقاب ، يجب ان يكون متصلا بالافعال والتصرفات التي نقوم بها بارادتنا ، وبذا نتحمل مسؤوليتها. ومن هنا لا يصح لوم الأفراد أو إيقاع العقاب عليهم اذا ارتكبوا أفعالا او صدرت منهم تصرفات ، ليس وراءها إرادة خالصة ، كما لو انهم فعلوه مجبورين ، او لم يكونوا في كامل قواهم العقلية.

والأمر نفسه يقال في الوجه المعاكس. اذ لا نستطيع المطالبة بالمكافأة او الجائزة ، اذا فعلنا شيئا من دون أن ننوي فعله ، او نعلم بما نحن مقدمون عليه بارادتنا واختيارنا. اذا انقذت حياة شخص غريب فاني استحق نوعا من المكافأة ، ولو اقتصرت على اظهار الامتنان والشكر. لكن لو دفعته بوقاحة وشدة قاصدا ابعاده عن طريقي ، فصادف ان أدت هذه الاساءة الى نجاته من رصاصة قناص كان يتربص به ، او سيارة مسرعة كانت توشك ان تصدمه ، فنجا بسبب وقاحتي ، فاني لا استحق شيئا ، لأني في الأساس لم أكن ناويا إنقاذه ولا كنت أعلم انه يتعرض للخطر ، وبالتالي فاني لا استطيع الادعاء باني كنت مسؤولا عن بقائه على قيد الحياة ، رغم ما يظهر من ان فعلي هو الذي انجاه من الخطر.

يلعب مبدأ الاستحقاق desert دورا محوريا في فهمنا لقيمة العدالة وتطبيقاتها. لكنه ، **مثل نظيره مبدأ الحاجة ، تعرض لنقد شديد** من جانب جهات عديدة. ويقول هؤلاء ان مبدأ الاستحقاق يوفر تبريرا لاشكال عديدة من التفاوت في الدخل والثروة. من ذلك مثلا ان الأشخاص الذين يحصلون على مداخيل عالية ، حريصون على تبريرها بأنهم يقدمون خدمات جليلة للمجتمع ، يستحقون ازاءها تلك المداخيل وأكثر.

يبدو لي ان هذه المشكلة لا تتعلق بمفهوم ومبدأ الاستحقاق الا من جانب محدود. لكنها تتعلق بشكل أوسع بتعريف المقصود ب "الخدمات الجليلة" ، وتحديد حجمها الذي على ضوئه يتقرر ان فاعلها يستحق او لا يستحق مكافأة تزيد عن سائر الناس.

هناك – بالاضافة الى الاعتراض السابق – اعتراض ذو أساس فلسفي ، فحواه اننا لو حللنا العوامل القريبة والبعيدة ، المباشرة وغير المباشرة ، التي أدت الى هذا الفعل او السلوك بعينه ، فقد نكتشف ان الفرد لم يفعل ما فعل بإرادته الصرفة ، بمعنى ان اي عامل خارجي لم يداخل هذه الارادة ويؤثر ، ولو بنسبة ضئيلة ، في التسلسل الذي أدى الى الفعل المذكور. فاذا ثبت هذا ، فقد نستطيع القول بأن الفرد ليس مسؤولا عن سلوكياته بالمعنى الدقيق.

بيان ذلك: ان الفرد ولد ولديه قابليات معينة وميول معينة ، بما في ذلك – من باب المثال – الميل للأخذ بهذ التصرف دون ذلك التصرف. هذا الميل زرعه آخرون في بيئة العائلة ، ومنها انتقل الى المولود الجديد من خلال التربية والمخالطة. ومن هنا فان أي جزاء للسلوك الطيب او عتاب للسلوك السيء ، يجب ان يذهب الى جينات الشخص المعنى والى والديه ، لأن ما فعله كان مجرد ناتج لولادته في محيط معين وتربيته على يد

اشخاص معينين.

رغم ان هذا الاعتراض يتعلق بمبدأ الاستحقاق ، الا انه يثير أسئلة عميقة حول المسؤولية الشخصية ، لا استطيع معالجتها في هذا الوقت. لكني أجد من المناسب التذكير بان قبول هذا الاعتراض بشكله الأولي ، هو خطوة راديكالية ستقود للتخلي كليا عن المبدأ المتعارف بين الناس ، والذي فحواه ان الاعمال الجيدة يستحق أصحابها المديح والمكافأة ، وان الاعمال القبيحة يستحق فاعلها اللوم والعقاب. لن يكون ثمة أساس عقلائي للمدح والعتاب او الثواب والعقاب ، اذا لم نعتبر ان الفاعل مسؤول عن فعله ، مسؤولية فعلية حقيقية. واذا توقفنا عن مقابلة الفعل بما يستحق ، فان التفاعل الاجتماعي سوف يتغير من أساسه ، بل ربما لا نتعامل مع الناس باعتبارهم أناسا بالفعل.

فكرة كهذه ربما تفاجيء معارضي مبدأ الاستحقاق. لكن ما يهمنا في هذا السياق ، هو ان مجرد ادراك عواقب الانكار ، سوف يكشف لنا عن جانب آخر من القضية. سوف لن نتوقف بعد الآن عند سؤال: هل للاستحقاق دور في فهمنا لمفهوم العدالة وتطبيقاته. سيكون محور اهتمامنا هو سؤال: ما هو حجم الدور الذي يلعبه ، وعلى وجه الخصوص: الى أي مدى ينبغي ان يسمح لمبدأ الاستحقاق بالتأثير على توزيع الموارد المادية ، مثل الثروة والمداخيل.

يقدم مبدا الحاجة ومبدأ الاستحقاق سببين أساسيين ، يوضحان لماذا نقول بإمكانية ان تتطلب العدالة ، تعاملا يختلف من شخص الى آخر. هناك أسباب أخرى تدعم أيضا هذه الامكانية ، لكنها ليست أساسية. من ذلك مثلا ان الناس لديهم توقعات مشروعة ، تتعلق بنوعية المعاملة التي سوف يحصلون عليها ، وهي توقعات غير متصلة بالحاجة او الاستحقاق ،

لكن العدالة تقتضي في بعض الاحيان ، تلبية هذه التوقعات.

من الأمثلة الواضحة على هذا ، تقديم الوعود والتعاقدات. بالعودة الى مثالنا السابق ، ربما تكون القضية انني **وعدت** واحدا من الأشخاص الخمسة الواقفين امامي ، بمبلغ 100 جنيه ، وهو أمر اذا ثبت ، فهو يستدعي ان امنح المبلغ كله لذلك الشخص دون البقية. ثمة منظومة اسباب أخرى قد تبرر المعاملة الخاصة ، من بينها المعاملات التي غرضها رد الحقوق او التعويض. فالشخص الذي حرم – ظلما – من حيازة المنافع التي يستحقها ، فان له الحق في المطالبة بها ، او الحصول بدلا منها على تعويض مكافيء في القيمة ، ان لم يمكن إعادة نفس العين اليه (وصفت هذه الأسباب بانها غير أساسية قياسا الى الأسباب السابقة ، لانني أفترض ان هذه الوعود وضعت في سياق جرى تعريفه فعليا كسياق عادل تماما).

هذه يظهر أيضا ان **تطبيق مباديء العدالة أمر معقد** ، والسبب في هذا هو ان ما نعتبره تمكينا للمستحقين من حقوقهم ، لا يعتمد على معيار ثابت في كل الأوقات ، فهو **يتقرر تبعا لعوامل عديدة ، لا تعرف الا بمعرفة السياق** الذي تجري المعاملة في إطاره.

عالجت في الصفحات السابقة من هذا الفصل فكرة العدالة بشكل عام ، ولم اتطرق للدور الذي ينبغي للسياسات الحكومية ان تؤديه في سبيل إقامة العدل وتعزيزه. في الصفحات المتبقية ، سوف اسعى لاستكشاف فكرة "العدالة الاجتماعية" ، التي تشير الى مجموعة السياسات ومنظومات العمل ، التي تستهدف ضمان التوزيع العادل للمنافع والاعباء بين افراد المجتمع.

العدالة الاجتماعية

طرحت هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر.[48] واتسع النقاش فيها تدريجيا حتى باتت في قلب النقاشات السياسية خلال القرن العشرين. وكما أسلفنا ، فان نقاشات العدالة الاجتماعية ، تركز على تبني الحكومة سياسات توزيعية ، أوسع نطاقا مما كان ممكنا لها في الحقب السابقة.

لا تزال فكرة العدالة الاجتماعية مثيرة للجدل. كان مبدا العدالة قد هوجم من جانب حفنة من الشكاكين المتطرفين. اما فكرة العدالة الاجتماعية فقد نالت هجوما أوسع ، وجرى تسخيفها والتشكيك في قيمتها وسلامة مبانيها ، ولا سيما من جانب مفكري اليمين المحافظ (الليبرتاري) الذين رأوا انها يمكن ان تؤدي الى تآكل الحرية الشخصية ، وعلى الخصوص الحرية الاقتصادية التي يحتاجها اقتصاد السوق.

من بين ابرز المفكرين الذين هاجموا فكرة العدالة الاجتماعية ، نذكر الاقتصادي والفيلسوف النمساوي **فريدريك فون هايك** ، الذي جادل بان مجرد النقاش في العدالة الاجتماعية ، ينطوي - من حيث المبدأ - على خطأ

[48] وفقا للبروفسور كريناك ، فقد ظهر مصطلح "العدالة الاجتماعية" للمرة الاولى في اربعينات القرن التاسع عشر ، حين اورده بصورة منفصلة كلا من أنطونيو روزميني سيرباتي Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) ولويجي تاباريللي دازيلجيو Luigi Taparelli d’Azeglio (1793–1862). وكلا الرجلين من الاساقفة الكاثوليك ، وكان غرض كتابتهما هو الدعوة لتطوير مفهوم للعدالة الاجتماعية la giustizia sociale يتناسب مع مفهوم "العدالة العامة" الوارد في الكتاب المقدس ، ويستجيب في الوقت نفسه للتحدي الذي طرحه قيام الثورة الفرنسية.

Robert P. Kraynak: “The Origins of Social Justice in the Natural Law Philosophy of Antonio Rosmini”, *The Review of Politics* (University of Notre Dame), Vol. 80, Issue 1, Winter 2018, pp. 3 – 29, https://doi.org/10.1017/S0034670517000754

أساسي[49].

يحتج هايك بان العدالة هي في الأساس خاصية للفعل الفردي: فنحن نصف الفعل بأنه مجانب للعدالة ، إذا تعارض مع المباديء أو القواعد العامة ، التي وضعها المجتمع كي ينظم التعاون بين أعضائه. ومن هنا نعتبر السرقة – على سبيل المثال – فعلا مجانبا للعدالة ، لأنها تخرق القاعدة التي تنص على حماية الملكية.

ولكن لو نظرنا إلى نظام توزيع الموارد في المجتمع ، أي حركة المال والممتلكات وفرص العمل.. الخ ، فسوف يتعذر وصف نظام التوزيع هذا بانه عادل أو غير عادل ، لأنه - ببساطة - ليس ناتجا عن تصرفات شخص بعينه ، ولا قرار فاعل بعينه. انه يعكس في الحقيقة تصرفات وقرارات ملايين الأشخاص المنفصلين عن بعضهم ، والذين لم يقصد أحد منهم التوصل من خلال فعله الى هذه النتيجة أو تلك ، أي لم يكن قاصدا ان ينتهي الامر الى توزيع الموارد بهذه الطريقة ، او ان يصل الى هذه النتيجة ، لأن الافراد الذين يتبادلون الموارد ، يركزون اهتمامهم على منفعتهم الشخصية ، ولا يضعون في اعتبارهم انعكاس هذه النتائج على الأفق الاجتماعي الاوسع.

اني اتفق تماما مع فريدريك هايك في هذه الجزئية خصوصا. فمن المؤكد أن التوزيع الاجتماعي للموارد ، لا يمكن أن ينسب إلى فاعل بعينه او جهة توزيع بعينها ، بالنظر الى التعقيد الذي تتسم به الحياة الاقتصادية والتبادلات في المجتمعات المعاصرة.

---

[49] للاطلاع على رؤية هايك بهذا الصدد ، انظر فريدريك هايك: **الغرور القاتل.. أخطاء الاشتراكية** ، ترجمة محمد غنيم ، دار الشروق (القاهرة 1993)

لكني اخالفه في القول بأن هذه التعاملات ليست ذات صلة بقيمة العدالة او ليست موضوعا لها. ان النمط التوزيعي الجاري من حولنا لم يقم بصورة عفوية او عشوائية ، فهو يعتمد في خطوطه العامة على المؤسسات والنظم التي أقمناها ، بصورة عفوية او واعية ، كي تسهل حياتنا. خذ مثلا القواعد الرسمية التي تنظم الملكية والعقود ، وكذا النظم الضريبية ، ومستويات الانفاق العام على الرعاية الصحية والتعليم والاسكان وسياسات التوظيف وما إلى ذلك. فهذه جميعا منظومات ودوائر يمكن ابقاؤها او تغييرها بقرار سياسي. ويترتب على هذا اننا لو تركناها على حالها الراهن ، فان تركنا لها يمثل نوعا من قرار بقبول التوزيع الحالي للموارد.

اضف الى هذا اننا نستطيع ان نفهم ، بشكل عام على الأقل ، ان لم يسعنا ادراك التفاصيل الدقيقة ، النتائج التي يمكن ان يفضي اليها قرار بالتغيير المؤسسي. نعلم ان هذا سيؤثر بعمق على توزيع الموارد عبر المجتمع ، بما فيه تحديد المستفيدين والمتضررين ، ومقدر المنافع والاضرار ، من يحصل على المنافع ونوعية ما يحصل عليه ، كيف ستكون سعة المداخيل.. الخ ، نعلم ان هذه الانعكاسات والقرارات التي تحركها ، كلها تخضع ، في النظم الديمقراطية ، للسيطرة المشتركة لأعضاء المجتمع.

ولأن مجمل العملية التوزيعية سوف تتقرر وتعالج على هذا النحو ، فانه لأمر معقول تماما أن نسأل كيف سيبدو التوزيع العادل للموارد الاجتماعية ، كما نسأل ما الذي ينبغي ان نفعل كي نستجيب لمتطلبات العدالة الاجتماعية.

على أي حال ، فان هذا لا ينبغي ان يفهم على ان العدالة الاجتماعية شيء يتوجب السعي وراءه. نقول هذا كرد على **الادعاء الثاني للفيلسوف هايك** ، وخلاصته ان محاولاتنا لتنظيم توزيع الموارد كي تتوافق مع

معتقداتنا او تفضيلاتنا النظرية ، ربما ينتهي الى إقامة نوع من التخطيط المركزي والغاء الحرية الاقتصادية. واذا حدث هذا فسنكون كمن يقتل الأوزة التي تبيض ذهباً ، بينما يحاول تسمينها او حمايتها.

مع ذلك ، دعنا نفترض أن هايك محق في القول بأن اقتصاد السوق ، هو الطريقة الأكثر فعالية لتنظيم الانتاج والتبادل ، وأن أي بديل له قد يؤدي الى تدهور مفزع لمستويات المعيشة في المجتمعات المتقدمة.

السؤال هو: هل هناك تناقض بين السعي وراء العدالة الاجتماعية من جهة ، وتعزيز اقتصاد السوق من جهة ثانية؟. ام ان بالامكان تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق ، حتى لو اقتضى الأمر إعادة تنظيمه بطريقة صحيحة ، فضلا عن إضافة المؤسسات الموازية التي يمكن ان تساعد على تحقيق غايات العدالة الاجتماعية.

كي نصل الى هذا المستوى ، سوف **نحتاج الى النظر في التفسيرات المختلفة لفكرة العدالة الاجتماعية.** سوف نحتاج مثلا للنظر في النسخة الأكثر راديكالية ، وهي النسخة التي يتبناها الماركسيون وبعض الأناركيين المجتمعيين communitarian anarchists الذين تعرضنا لهم في الفصل الثاني. في هذا التفسير جرى اختزال مفهوم العدالة الاجتماعية ، وصرفه الى مبدأ المساواة ومبدأ الحاجة.

وفقا لرؤية هذا الفريق ، فان المجتمع الذي يستحق صفة العدالة ، هو ذلك التي يساهم كل عضو فيه ، بأفضل ما يمكنه ، في سد حاجات الجماعة. لكن توزيع الموارد يجري تبعا لمعيار الحاجة ، ثم توزيع الفائض بالتساوي. لا محل هنا لفكرة ان الناس يحتاجون الى محفزات كي يزيدوا

انتاجهم ، ولا جوائز مادية لقاء مساهماتهم[50].

- حسنا.. هل يمكن لمجتمع كهذا ان يوجد في العالم الواقعي؟

لا شك ان وجوده ممكن ، لكن على نطاق ضيق. لدينا العديد من الأمثلة على مجتمعات صغيرة ، يمارس أعضاؤها هذا الشكل المتطرف من العدالة الاجتماعية فيما بينهم. معظم هذه الجماعات تنطلق من قاعدة دينية ، وتعتمد في استمرارية تقاليدها على وجود سلطة دينية ، تحافظ على أعراف الجماعة وأخلاقياتها ، ولا سيما هذه الروحية التي تجعل كل فرد يبذل طاقته من اجل الخير العام ، من دون ان يتوقع مكاسب شخصية[51].

ثمة إضافة الى الجماعات الدينية ، امثلة أخرى ، علمانية المنشأ ، تحمل نفس السمات وتقوم بنفس الممارسة ، ولعل ابرزها تجربة الكيبوتز في إسرائيل.

العامل المهم الذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار في تجربة هذه المجتمعات ، هو استغناؤها عن السوق ، في تعاملاتها الداخلية على الأقل. لقد اعتمد العمل فيها على ما يمكن وصفه بالحوافز المعنوية ، حيث ساهم أعضاء الجماعة في الخير العام ، لأنهم كانوا يؤمنون بأن هذا ما يجب ان يفعلوه ، أو لأن الجميع مطالب بفعله ، وان هذا يعادل ما يمكن وصفه

---

[50] The best known communitarian anarchist was the Russian Prince Peter Kropotkin – see for instance his *The Conquest of Bread and Other Writings*, ed. M. Shatz (Cambridge University Press, 1995).

[51] Evidence about communities and societies that have tried to dispense with material incentives is presented in Charles Erasmus, *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future* (Free Press, 1977).

بثمن العيش ضمن الجماعة.

السؤال الان : هل يمكن للمجتمعات الأكبر حجما ان تطبق نفس النموذج ، لتحقيق العدالة الاجتماعية؟

يبدو ان هذا النموذج من العلاقات التكافلية امتياز للجماعات الصغيرة ، ولا يمكن إقامة نظير له خارجها. اقتصاد المجتمعات الأكبر حجما يجب ان يحتذي واحدا من نموذجين: اما نموذج السوق الحر ، بحيث يحصل الناس على حوافز مادية محددة ، كي يتجهوا لانتاج المواد التي يرغب الآخرون في استهلاكها ، او نموذج التخطيط المركزي حيث تقوم الدولة بتحديد ما يجب توفيره في السوق ، ثم توجه الافراد لتنفيذ المخطط ، كما تقرر العائد الذي يحصلون عليه في مقابل التزامهم بالخطة.

من الناحية النظرية البحتة ، يمكن للإنسان ان يتخيل قيام نموذج مشابه لما ذكرنا ، في ظل نظام السوق الحرة او التخطيط المركزي ، حيث يجري الانتاج والتبادل من دون الاتكال على الحوافز المادية. لكن من الناحية العملية ، اثبتت التجارب استحالة تطبيقه في الاقتصادات الكبيرة الحجم. وقد جرت محاولات في منتصف القرن العشرين ، لاستبدال الحوافز المادية بحوافز معنوية ، في ظل النظامين الماركسيين في كوبا والصين. لكن لم يكتب النجاح لأي من هذه التجارب.

يبدو على اي حال ان انجاز متطلبات العدالة الاجتماعية في شكلها المتطرف ، مشروط بالاستغناء عن اقتصاد السوق ، وإعادة بناء المجتمع على أساس مختلف.

العدالة كانصاف: رؤية جون رولز

ثمة **رؤية أكثر اعتدالا** لمفهوم العدالة الاجتماعية ، يتبناها في الوقت الحاضر العديد من الليبراليين والاشتراكيين الديمقراطيين. فحوى هذه الرؤية ، أن **العدالة الاجتماعية تسمح بتوزيـع للمنافع ذي طبقات متعددة**. ثمة منافع اجتماعية يجب ان توزع بالتساوي ، أبرزها حقوق المواطنة المتساوية ، مثل المشاركة في الانتخابات وحرية التعبير. وثمة منافع ينبغي توزيعها وفقا لمبدأ الحاجة ، بحيث يضمن للجميع مستوى معقول من العيش الكريم ، وابرز ما يدخل في هذا الاطار دعم الدخول المتدنية ، وإمكانية الحصول على السكن المناسب والرعاية الصحية ، وما إلى ذلك.

أخيرا ، ثمة منافع يمكن توزيعها على نحو متفاوت ، طالما كان متاحا لكل مواطن ، وعلى نحو متساو فرصة الحصول على نصيب أكبر منها. يمكن تبرير التمايز في هذا الاطار بالعودة الى مبدا الأستحقاق desert. كما يمكن تبريره بأن منح الأشخاص المنتجين حوافز مادية ، سوف يشجع على العمل الجاد وإنتاج السلع والخدمات التي تحتاجها السوق ، وبهذا يستفيد كافة أعضاء المجتمع.

تفسير العدالة الاجتماعية وفقا لهذا المفهوم المتعدد الطبقات ، ينسب بشكل رئيس الى نظرية "العدالة كانصاف" التي طورها الفيلسوف المعاصر جون رولز. في كتابه "نظرية في العدالة" ، **جادل رولز بأن المجتمع العادل يجب أن يتسم بثلاث خصائص**[52]:

---

[52] انظر جون رولز: **نظرية في العدالة** ، ترجمة ليلى الطويل ، الهيئة العامة السورية للكتاب (دمشق 2011) ص 92 ، 110. هذا الكتاب هو المرجع الرئيس لنظرية رولز. النسخة الايسر للنظرية في كتاب آخر لرولز هو **العدالة كانصاف** ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت 2009).

الأولى: يجب أن يحصل كافة الافراد ، وبصورة متساوية على منظومة شاملة من الحريات الأساسية ، بما فيها الحريات السياسية مثل الحق في التصويت.

الثانية: الوظائف العامة التي يتمتع شاغلوها بمزايا أكبر (الوظائف الأعلى أجرا ، على سبيل المثال) يجب ان تكون متاحة لجميع الأفراد على أرضية مبدأ تكافؤ الفرص.

الثالثة: يمكن السماح بالتفاوت وعدم المساواة في الدخل والثروة ، إذا كانت ستفيد أفراد المجتمع الأقل حظا. وبعبارة أخرى عندما تقدم حوافز تزيد من الانتاجية الاجمالية للمجتمع ، وبالتالي تسمح بتوجيه المزيد من الموارد المادية إلى الطبقات الأقل دخلا.

تفسح نظرية رولز مجالا واسعا لاقتصاد السوق. وقد صيغ المبدأ الثالث لهذه النظرية ، على نحو يمكن الناس من الاحتفاظ بجزء من المكاسب التي يحصلون عليها حين ينتجون ، او حين يقدمون خدمات للسوق. والمفترض ان احتفاظهم بتلك المكاسب ، يشكل حافزا كافيا كي يواصلوا العمل بجد ، ويستخدموا مواهبهم على نحو يزيد انتاجيتهم. تصوير رولز هذا يقوض ادعاء فردريك هايك ، القائل باستحالة الجمع بين مفهوم العدالة الاجتماعية وحرية السوق في آن واحد ، لأنهما يشكلان هدفين متعارضين.

لكن ينبغي - من ناحية أخرى – التزام جانب التحفظ ، اذ ان اقتصاد السوق الذي تحكمه مبادئ جون رولز ، لن يكون هو ذاته الاقتصاد الذي يتحدث عنه هايك ، بل سيكون مختلفا تماما عن معظم الأنظمة الاقتصادية القائمة في الديمقراطيات الليبرالية ، في الوقت الحاضر.

لا بد من الاشارة اولا الى ان رؤية رولز لمبدأ تكافؤ الفرص ، تعتبر راديكالية. وفقا لهذه الرؤية ، لا يكفي اعتبار التفاضل في المؤهلات عاملا حاسما في اختيار شاغلي الوظائف المتميزة ، بل يجب أيضا التحقق من أن المتقدمين لهذه الوظائف ، قد حصلوا على فرص متساوية للتأهل للعمل المطلوب. بكلمة أخرى يجب أن يحصل كافة الناس ، منذ لحظة الولادة فما بعد ، على نفس الفرص التي تسمح بتطوير مؤهلاتهم الأولية ، سواء تعلق الامر بالدراسة والتدريب ، أو أي وسيلة اخرى يمكن أن تؤثر في مسارهم الوظيفي او حياتهم المستقبلية.

من الواضح أن تحقيق شرط كهذا ، في أي من المجتمعات القائمة اليوم ، لن يكون بالسهولة التي تمناها رولز واتباعه. علاوة على ذلك ، فإن مبدأ رولز الثالث ، الذي يطلق عليه عادة "مبدأ الاختلاف" ، يسمح بعدم المساواة فقط إذا أمكن إثبات أنها ستكون لصالح الطبقات الأكثر حاجة.

التطبيق العملي لهذه الفكرة ، قد يعني انه يتعين على الحكومات تنظيم مستويات الضرائب ، كي تتحول الى اداة فعالة لتوزيع الثروة ، من الاثرياء الى الفقراء ، حتى تبلغ الى النقطة التي تتحول فيها الضريبة الى مثبط للانتاج ، فتنخفض تبعا لذلك العوائد الضريبية. عندئذ يجب عكس المعادلة بخفض مستويات الضرائب لتحفيز الانتاج من جديد.

ان جميع الدول الديمقراطية لديها انظمة ضريبية ، تلعب دورا في اعادة توزيع الثروة. لكن يصعب جدا القول بان أيا منها يحقق الغاية التي يتطلع اليها جون رولز. يجري تنظيم مستويات الضريبة على نحو يسمح بتسيير المنافع العامة ، في مستويات معقولة ، بحيث تصل لكافة المواطنين. لكن لم تسجل اي محاولة للوصول الى الدرجة التي اقترحها وزير الخزانة السابق دنيس هيلي ، حين توعد ب "عصر المضاربين في العقارات،

حتى تسمع قرقعة رقابهم"[53].

مقترح بديل

والذي أراه ان نظرية العدالة الاجتماعية ينبغي ان تعتمد المبدئين الأول والثاني لجون رولز (الحريات المتساوية وتكافؤ الفرص) ، مع استبدال الثالث (مبدأ الفرق) بمبدئين آخرين:

المبدا الأول: **الحاجة** ، ونعني بها حدا أدنى من متطلبات العيش الكريم ، مضمونا لكل مواطن. وكما أسلفت فان هذا الحد ليس ثابتا ، فهو قد يختلف من مجتمع الى آخر ومن زمن الى آخر.

المبدأ الثاني: **الاستحقاق**. ونعني به السماح بالتفاوت في الدخل والثروة ، على نحو يتناسب مع مساهمة كل فرد في إنتاج السلع والخدمات، التي يحتاجها ويريدها الآخرون.

على غرار نظرية رولز ، لا تستلزم هذه المبادئ التخلي عن نظام اقتصاد السوق. لكنها توجب على الدولة إقامة نظام واسع النطاق للخدمات العامة ، وتعديل الاطار القانوني لعمل السوق ، لانشاء ربط وثيق قدر الامكان ، بين المساهمة الاقتصادية للافراد وبين ما يتلقونه في صورة عوائد ومداخيل.

إقامة نظام من هذا النوع ربما يستدعي تغييرات واسعة ، في طريقة

---

[53] دينيس هيلي (1917-2015) من زعماء حزب العمال في بريطانيا وكان عضوا في البرلمان ، مجلس اللوردات ، وزيرا للخزانة بين 1974-1979 في حكومة هارولد ويلسون.
‘ Denis Healey’, *Wikipedia*, (25-Jun-2021) https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Denis_Healey&oldid=1030433239

اشتغال الاقتصاد الراسمالي القائم اليوم ، لأن القواعد السائدة للتملك والارث ، تسمح للافراد بجني عوائد ضخمة من دون عمل حقيقي ، بل بفضل الحظ والميراث والمكانة السوقية للشركة ، وما إلى ذلك ، وهي عوامل لا صلة لها بمساهمة الفرد في الانتاج او خدمة المجتمع.

أما وقد وصلنا الى هذه النقطة ، فانه لا بد من القول ان السعي في سبيل العدالة الاجتماعية ، ربما يستدعي ان نتجه الى شكل من أشكال " اشتراكية السوق " حيث يندمج نظام السوق الحر مع نظيره الاشتراكي ، وحيث تؤول ملكية المشاريع الاقتصادية والتحكم فيها ، الى العاملين فيها والقائمين بادارتها وتسييرها ، بدلا من ملاك الأسهم البعيدين عن ميدان العمل الفعلي. وبهذه الطريقة يمكن القول ان عوائد الانتاج والمساهمة الاجتماعية ستذهب الى المنتجين الحقيقيين[54].

لا ترقى هذه الفكرة الى اليوتوبيا الشيوعية ، التي تمناها كارل ماركس وغيره من الاشتراكيين الراديكاليين. لأنها تسمح للافراد المجتهدين والموهوبين ، بجني ثمار عملهم والاحتفاظ بملكيتها لأنفسهم. رغم هذا فهي تاخذنا بعيدا عن الاجندات السياسية المتعارفة في هذه الأيام ، على اقل التقادير تلك الاجندات المتداولة في الديمقراطيات الليبرالية.

هذه الوجهات المتباعدة ، تظهر إذن ان العدالة الاجتماعية ، شأنها شأن الديمقراطية ، لا تزال مشروعا غير مكتمل. وحينئذ فان من واجب فلاسفة السياسة ان يخبرونا ، ولو بالعناوين العامة ، كيف سيبدو المجتمع

[54] For an accessible introduction to the idea of market socialism, see Julian Le Grand and Saul Estrin (eds.), *Market Socialism* (Clarendon Press, 1989).

العادل ، من دون ان يصوروا قصورا وردية تداعب أحلامنا ، ومن دون ان يغرقوا او يستغرقوا في الواقع السياسي القائم اليوم.

ثمة رأي يتبناه كثيرون ، فحواه ان المساعي التي كانت تبذل للتوصل الى قدر من العدالة الاجتماعية ، باي طريق ، قد توقفت الآن ، بسبب التوسع المتعاظم للعولمة ونمو السوق عبر الحدود ، الأمر الذي يفشل أي مسعى من جانب الحكومات لتنظيم أسواقها بحسب متطلبات العدالة. سوف أعود الى هذا السؤال في الفصل الأخير من هذا الكتاب. لكن دعنا نركز اهتمامنا في هذه اللحظة على تحد يواجه العدالة ، مختلف نوعا ما عن الفهم التقليدي ، اعني به تحدي النسوية والتعددية الثقافية.

الفصل السادس

النسوية والتعددية الثقافية

المرأة والأقليات الثقافية ، وضعها القانوني ومكانتها في المجتمع السياسي ، تشكل واحدا من أوسع مسارات النقاش في الديمقراطيات الغربية اليوم. يدعي أنصار النسوية Feminists والتعددية الثقافية Multiculturalists ان الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع ، نظير اسئلة الهوية الشخصية ، خطوط التمايز بين المجالين الخاص والعام ، احترام الفروق الثقافية ، قد حلت محل الأسئلة القديمة المتعلقة بالمجتمع السياسي ، الأسئلة التي ناقشناها في الفصول السابقة ، من قبيل الحرية ، العدالة ، الديمقراطية ، الخ.

هذا يعني – وفقا لانصار التيار الجديد - ان طبيعة السياسة نفسها قد تغيرت ، وان بروز قضايا الهوية وانعكاساتها السياسية ، كان له تأثير مهم في هذا التحول. وهم يقولون ان السياسة في هذه الأيام ، ليست ما يجري من جدالات ومناورات في المباني الضخمة للمؤسسات الحكومية ، بل هي تتعلق في المقام الأول بما يجري من تفاعلات يومية بين الأفراد: الرجال والنساء ، البيض والسود ، المسيحيون والمسلمون ، الخ.

لقد تغير موضوع الفعل السياسي وميدانه. الأمر الذي يقتضي إعادة تدوين الفلسفة السياسية ، باتجاه التركيز على الموضوعات الجديدة لعلم السياسة والفعل السياسي.

اعتقد ان هذه المزاعم تنطوي على مبالغة. صحيح أن القضايا التي أثارتها الحركة النسوية ، ونظيرتها التي تدعو للتعددية الثقافية ، قضايا في غاية الأهمية ، وهي تستدعي – بالتأكيد – تغييرا في تفكيرنا السياسي. لكن القول بان الأسئلة القديمة قد انتقلت الى الهامش ، او أنها فقدت أهميتها ، إدعاء يفتقر الى الدقة. على العكس من ذلك فان تلك الأسئلة ستبقى ملحة كما كانت على الدوام. بل أستطيع القول ان بروز قضايا النسوية والتعدد الثقافي ، قد أضافت بعدا جديدا للأسئلة السابقة.

لا شك ان بروز التيار النسوي والتعددي ، قد ساهم في تغيير المشهد السياسي وما يدور فيه وحوله من أفكار. ولذا فان هدفي هنا هو استكشاف مدى التغيير ، الذي ينبغي إدخاله على تفكيرنا ، في السلطة السياسية والديمقراطية والحرية والعدالة ، كنتيجة لتفاعلنا مع الحجج التي يطرحها التيار الجديد[55].

دعنا نوسع مجال الرؤية كي نرى الخيوط التي تربط أجزاء الصورة. ولنبدأ بسؤال: ماهي الظروف التي شهدت انتقال النسوية والتعددية الثقافية إلى قلب النقاش السياسي؟.

لفهم مغزى السؤال ، دعنا نعرضه مقلوبا: لماذا تم تجاهل العلاقة

---

[55] للاطلاع على نقاش أوسع حول التعددية والنسوية ، انظر ويلي كيمليشكا: **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة** ، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة (تونس 2010).

There are many anthologies of feminist political thought, including Alison Jaggar and Iris M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Blackwell, 1998) and Anne Phillips (ed.), *Feminism and Politics* (Oxford Uni. Press, 1998).

On multiculturalism, see Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Clarendon Press, 1995), Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism* (Macmillan, 2000), and for a critique, Brian Barry, *Culture and Equality* (Polity Press, 2001).

بين الرجال والنساء ، وموقف الأقليات الثقافية ، بشكل متكرر ، في أطروحات الفكر السياسي ، قرونا عديدة؟.

من المغري النظر إلى هذا كنوع من الغفلة العامة ، أو حتى القول بأن القوى المهيمنة على مقادير المجتمعات ، أبقت تلك القضايا المهمة بعيدا عن مجال الاهتمام.

هذا صحيح تماما. لو أخذنا حالة النسوية كمثال ، فانه يصح القول ان الفلسفة السياسية في مختلف العصور السابقة ، كتبت على يد رجال. في تلك الأوقات كان من المسلمات الدارجة ، القول بان خضوع المرأة للرجل يعكس حقيقة طبيعية ، وأنه ليس متوقعا ان يكون للنساء دور مؤثر في الحياة السياسية ، وما إلى ذلك.

بطبيعة الحال ، كان ثمة استثناءات ، لكنها قليلة وعرضية. كان جون ستيوارت ميل (1806-1873) على سبيل المثال ، واحدا من هذه الحالات الاستثنائية[56]. اما الاعم الاغلب من المفكرين ، فقد اعتبروا هامشية الدور السياسي للمرأة ، أمرا مفروغا منه ، ولم يكن أحد ليجادل في الاتجاه المقابل.

بوسعنا ان نكرس جهدنا لتفصيل اللوم والنقد ، لما قد نعتبره شوفينية عند المفكرين السابقين. الحقيقة ان العديد من الكتب قد كرس لهذه الغاية ، لكني أجد فائدة أكبر في طريق مختلف ، أكثر صراحة أيضا ،

---

[56] نشر ميل كتابه "**حول الحرية**" في 1858 وشدد فيه على أهمية استقلال الفرد وحريته ، وكونهما ضرورة لكرامة الانسان وكمال انسانيته. وفي 1869 نشر كتابه الآخر "**استعباد النساء** " الذي اعتبر مكملا للأول ، مع التركيز على حالة المرأة. إن لم يكن هذا أول كتاب في الدفاع عن حقوق المرأة واستقلالها ، فلا شك انه بين الأوائل في تلك الحقبة. انظر: جون س. ميل: **استعباد النساء** ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، مكتبة مدبولي (القاهرة 1998).

يتمثل في مساءلة مجتمعنا ذاته: **ما الذي تغير حتى صرنا نحمل حجج التيارين النسوي والتعددي على محمل الجد** ، كيف استطعنا أن نرى أشياء كان أسلافنا قد اخفقوا في رؤيتها ، من قبيل القول بأنه لا يوجد أي سبب على الاطلاق ، يبرر حرمان النساء من الفرص الوظيفية التي يحصل عليها الرجال؟.

الجواب ، في اعتقادي ، هو أننا نعيش في مجتمعات ، بنيت في الأساس على الالتزام بالمباديء الأساسية للحرية والمساواة. لكن هذه المجتمعات أخفقت في الوفاء بهذه الالتزامات ، حين تعلق الأمر بالنساء والأشخاص المنتمين الى أقليات. من أعمق المعتقدات في ثقافتنا القول بأن كل شخص له حق ثابت في عيش حياته ، على النحو الذي يختاره ، مع مراعاة حدود معينة مثلما شرحنا في الفصل الرابع. وثمة عقيدة أخرى لا تقل عمقا ، وهي الحق الثابت لكل شخص في أن يعامل على قدم المساواة مع الآخرين. وهو حق ينبغي أن يتجسد في منحه حقوقا متساوية ، أو منحه فرصا متساوية.

وبالنظر لكون هذه المعتقدات عميقة الجذور في ثقافتنا ، وفي الأساس الذي قام عليه نظامنا الاجتماعي ، فسوف يكون من المزعج حقا ان نكتشف ان ما نمارسه في حياتنا اليومية ، مغاير تماما لما نتبناه من رؤى ومعتقدات. لا بد اننا سنشعر بالقلق الشديد ، اذا استيقظنا على حقيقة ان شريحة من مجتمعنا ، لا تحصل على قدر من الحرية الشخصية ، مماثل لما يحصل عليه بقية أعضاء المجتمع ، أو أنها تعامل بصورة غير متساوية من جانب المؤسسات الاجتماعية والسياسية القائمة.

من هنا ، فانه – على سبيل المثال - حين تحرم المرأة من الخيار المتاح للرجل ، أي تمكينها من الجمع بشكل متناغم بين الحياة المهنية

والحياة الأسرية ، أو حين يحصل أعضاء الأقليات العرقية على فرص في سوق العمل ، أدنى من غيرهم ، فهذا يعني أنه لا يعاملون كأحرار كاملين وأعضاء متساوين في مجتمعهم. أود ان اشير هنا الى ان احتجاجات التيار النسوي لا تتعلق دائما **بالحرمان من الحقوق** ، بالمعنى الدقيق الذي توحي به الكلمة. ذلك ان الاقرار بحقوق النساء قد وصل الى مستوى طيب في العديد من المجتمعات. ما يجادل دونه هؤلاء ، **هو المساواة في الحقوق** ، الذي يعني إلغاء التمايز في الحقوق على أساس الجنس. ولهذا فقد تصادفك حالات احتجاج لصالح سيدات من الطبقة الرفيعة ، ولا يعانين من حرمان بالمعنى الدقيق.

من ذلك مثلا ما قرأناه عن سيدة تعمل في احدى المؤسسات الكبرى في المركز المالي للعاصمة للندن ، أقامت دعوى امام المحكمة ، لأن خيارات الأسهم التي منحت لها ، كانت قيمتها تقل بعدة ملايين من الجنيهات ، عن تلك التي منحت لزملائها الذكور. نعتقد بطبيعة الحال ، وبناء على أي معيار معقول للمقارنة ، بان هذه السيدة في حال جيد جدا.

رد فعلنا هذا صحيح في أحد الوجوه ، لكنه خطأ في الوجه الآخر. إنه خطأ لأنه يغفل التجربة المرة التي يتعرض لها ضحايا التمييز ، في مجتمع يتبنى رسميا المعاملة المتساوية بين أعضائه. **تنطوي المعاملة التمييزية على نوع من هدر قيمة الضحية** واستنقاصه كشخص ، حتى لو كان يتمتع برفاهية العيش.

تدعو الحركة النسوية الى تحولات في المجتمع ككل ، في منظومات القيم والعلاقات السائدة ، بحيث تحصل المرأة على حرية كاملة ومساواة كاملة ، وليس فقط اسمية او جزئية ، أي الغاء أي مائز في الحقوق بين النساء والرجال.

يقدم أنصار التعددية حججا مماثلة لما قدمه التيار النسوي ، لكنها تركز على حقوق الأقليات الاثنية ، الدينية ، والمجموعات الأخرى ، التي يتعرض أعضاؤها للتميز ، او الذين تتعرض ثقافاتهم للاستنقاص من جانب الأكثرية المهيمنة. يجري التعبير عن هذه المواقف بأشكال مختلفة ومتدرجة ، لا أود الانشغال بتفصيلاتها الان. سوف اركز على مقولات الحركة النسوية والتعددية ، التي تبدو تحديا جديا للمفاهيم والآراء التي استعرضناها في الفصول السابقة. ستكون نقطة البداية مع القوة السياسية political power والسلطة السياسية political authority.[57]

ناقشت سؤال القوة والسلطة السياسية في الفصل الثاني ، في اطار مفهوم ولاية الدولة. افترضت حينئذ ان سؤالنا عن الشكل الذي ينبغي ان تتجسد فيه السلطة السياسية political authority ، في إطار الدولة الحديثة على الأقل ، هو في جوهره سؤال عن كيفية تشكل الدولة وتوليفها.

لكن العديد من انصار الحركة النسوية تحدوا هذه الطريقة في فهم السياسة. وفقا لرؤيتهم فانه من العسير ، بل **ربما يكون مستحيلا ، ان ترسم خطا فاصلا** بين المجال العام ، حيث ينخرط الناس في علاقات سياسية مع بعضهم البعض ، وبين المجال الخاص حيث تسود العلاقات غير السياسية. بعبارة أخرى فانهم ينظرون الى السياسة كظاهرة قادرة على التسلل والنفاذ ، والتأثير على كل جانب من جوانب حياتنا. هذا التحدي

---

[57] حول الفارق بين القوة السياسية والسلطة السياسية ، انظر :
'Introduction to Sociology, Module 15: Government and Politics, Power and Authority' *Lumen Learning* , (retrieved 2-Jul-2021) https://courses.lumenlearning.com/wmopen-introtosociology/chapter/power-and-authority/

يلخصه الشعار المشهور **"كل ما هو شخصي فهو سياسي"**[58].

قبولنا بهذه الحجة ، يستدعي توسيع النقاش حول السلطة السياسية ، بحيث لا يقتصر على سلطة الدولة ، بل يشمل أيضا السلطة التي يمارسها الرجال على النساء. ما يضفي على هذا النقاش مسحة جادة ، هو حقيقة ان الرجال كانوا ، ولا زالوا ، يمارسون سلطتهم على النساء. هذه حقيقة لا يمكن أن يماري فيها أحد ، ليس في الماضي فقط ، بل – الى حد ما - في هذا اليوم أيضا. وقد جرى هذا بطرق عديدة ، من بينها إبقاء النساء متكلين – معيشيا – على الرجال ، بحيث لا تستطيع المرأة العيش الا في ظل رجل. ومن بينها أيضا نشر الأفكار والأعراف التي تحدد صورة خاصة للدور المناسب للمرأة في الحياة ، وهي أفكار جعلت النساء انفسهن يتقبلن الفكرة السابقة. ومن الطرق التي استخدمت لتكريس التفاوت بين الجنسين ، نذكر أيضا استعراض الذكور للقوة الجسدية والعقاب ، اذا أبت المرأة الاذعان لأمرهم.

هذه بطبيعة الحال ادعاءات عامة حول العلاقة بين الرجال والنساء. وهي لا تعني ان كل رجل في العالم سوف يستعمل الوسائل المذكورة لاخضاع النساء ، لسبب وجيه ومعروف ، وهو ان النساء يجدن في غالب الاحوال وسائل للرد على تلك المحاولات. هذا ليس اذن الغرض من تلك

---

[58] ينسب اطلاق هذا الشعار الى كارول هانيش التي كانت وقتئذ (1968) ناشطة نسائية وعاملة في مجال الحقوق المدنية. انظر بهذا الصدد مقالتها المسماة "الشخصي سياسي" في **ويكي الجندر** (10-06-2019)
https://genderiyya.xyz/mw/index.php?title=&oldid=22356
وللاطلاع على قراءة تحليلية في الموضوع ، ودور هانيش في الحركة النسوية ، انظر:
Theresa M. L. Lee: ‘Rethinking the Personal and the Political: Feminist Activism and Civic Engagement’, *Hypatia* , Vol. 22, No. 4, Democratic Theory (Autumn, 2007), pp. 163-179 . **https://www.jstor.org/**stable**/4640110**

الادعاءات. بل غرضها هو الاشارة الى نوع من السلطة ، التي ظلت غير مرئية في الفلسفة السياسية ، وهي تتلخص في اعتبار السياسة ميدانا لعمل الرجال. ربما لم تذكر هذه الفكرة الا نادرا ، لكنها شكلت خلفية لتفكير العديد من فلاسفة السياسة اثناء كتابة اعمالهم. حين كتب فلاسفة مثل توماس هوبز عن صراعات السلطة وكيفية السيطرة عليها ، فانه كان يفكر في صراعات بين الرجال ، كما لو ان القضايا الاشكالية في العلاقة بين الجنسين قد حلت ، او انها ليست مشكلة أصلا ، وربما لم يخطر في باله ان النساء سيكن طرفا في هذه الصراعات او جزء منها[59].

ميزات السلطة السياسية

أيا كان الحال ، فان ما قلناه سابقا لا يعني بالضرورة ، أن علينا ان نشرع بالتفكير في علاقة الرجال بالنساء ، باعتبارها علاقة سياسية. من المفهوم طبعا ان السياسة تدور حول السلطة والقوة ، من ينبغي ان يحصل عليها ، وكيف يمكن التحكم فيها. لكن الواضح للجميع انه ليست كل علاقة قوة ، هي علاقة سياسية. ثمة انواع عديدة من العلاقات التي تنطوي على تفاوت في القوة ، وتتضمن ممارسة لنوع من السلطة ، الا انه لا يمكن القول انها علاقة سياسية. من ذلك مثلا سلطة المعلم على تلاميذه ، سلطة صاحب العمل على موظفيه ، سلطة الجنرال على جنده. في كل من هذه الحالات ، يمكن للطرف الاول ان يلزم الثاني بالتصرف وفقا للطريقة التي

---

[59] For the claim that in debates about political power and authority, the power of men over women has remained unacknowledged, see especially Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Polity Press, 1988).

لتحليل حول كيفية تعاطي الفلاسفة السياسيين في الماضي مع المرأة وقضاياها ، انظر سوزان أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير (بيروت 2009)

يقررها هو ، الزاما يبنى على ارضيات مختلفة ، فمرة يكون المبرر هو القبول الطوعي بحق الطرف الاول في ممارسة السلطة ، ومرة يكون المبرر هو قدرة الطرف الاول على التهديد بايذاء الثاني ، ان لم يخضع ، وخوف الطرف الثاني من الأذى بأي شكل ، مثل الاعتقال ، أو المحاكمة ، او الفصل من العمل.. الخ.

نحن لا نعتبر هذه العلاقات سياسية ، رغم وضوح فارق القوة بين طرفيها. من هنا فاننا بحاجة الى التفكير في العوامل التي تجعل السياسة جزءا متميزا من حياة البشر ، وأبرزها عاملان:

الأول: بالرغم من انها تنطوي على صناعة قرارات وتطبيق قرارت ، فان هذا الفعل يجري بطريقة خاصة يمتاز بها حقل السياسة عن سواه. وابرز سمات الطريق السياسي ، انه يتنجز من خلال منح الفرصة للآراء المختلفة والمصالح المتباينة ، كي يكون لها صوت مسموع وإرادة ملحوظة.

هذا لا يعني ان السياسة ديمقراطية بالضرورة ، فقد نجد السياسة في الدواوين الملكية ، وقد نجدها مشوبة بالعيوب الأخلاقية ، فبعضها لا يخلو من التهديد والمساومات ، إضافة الى النقاش والمحاججة. في المقابل فانه لا توجد سياسة في ظل الاستبداد ، اي اننا لا نطلق صفة السياسة على ممارسة المستبد للسلطة: حيثما امكن للدكتاتور ان يفرض ارادته ، من دون ان يصغي لأي صوت غير صوته ، او يستشير أي طرف ذي صلة او جهة ذات مصلحة في الموضوع ، فلن تكون هناك سياسة. **السياسة – ببساطة – هي التداول بين ذوي الأفكار وممثلي المصالح ، ثم اتخاذ القرار.**

الثاني: من حيث المبدأ ، يمكن للسلطة السياسية ان تطال كل جانب في حياة البشر. صحيح اننا نستطيع تقييدها ، بل ينبغي لنا ان نقيدها ، مع ذلك ، ينبغي ان نرسم حدودا واضحة للمجال الخاص الذي نمارس فيه

حرياتنا الشخصية ، والذي لا يسمح للقرار السياسي بان يتجاوزه او يخترقه. وقد ذكرنا في الفصل الرابع ان هذا الفعل ، أي رسم الحدود ، هو فعل سياسي.

إضافة الى ما سبق ، فان السياسة هي الوسيلة التي نستخدمها لتحديد مقدار ونوع السلطة التي سوف نفوضها لافراد الشعب ، كي يستعملها كل منهم في مختلف مجاري الحياة الاجتماعية.

حين نحتاج لمنح المعلم سلطة على تلاميذه ، وتعيين حدود وأغراض تلك السلطة ، فنحن نحتاج لاتخاذ قرار سياسي بهذا الشأن. وحين نحتاج لوضع نظام يشرح الحقوق والالتزامات المتبادلة بين العمال وارباب عملهم ، فاننا نصدر النظام بقرار سياسي ، وكذا اذا احتجنا لتعيين ما يسمح للجنرالات بفعله في إطار إدارة الجيش وما يمنع عليهم.

هذه السمات المميزة التي تتسم بها السياسة ، تجعلنا قادرين على وضع التحدي النسوي للسلطة السياسية ، في إطار مختلف: **فما يشير اليه انصار الحركة النسوية ، في خصوص العلاقة بين الرجال والنساء** ، ليس – في حقيقة الامر – الطبيعة السياسية لتلك العلاقة ، بل **هو اخفاق السياسة في معالجة الاشكالات** التي تثيرها تلك العلاقة. بعبارة أخرى يمكن القول ان السلطة السياسية ، بالشكل الذي تشكلت وتجسدت فيه حتى اليوم ، لم تضع معايير كافية لتنظيم العلاقة الخاصة القائمة بين الجنسين.

لم تضع السلطة السياسية ، بالشكل الذي تشكلت به حتى الآن ، معايير مناسبة للعلاقات الحميمة الخاصة القائمة بين الجنسين. وقد أخفقت في معالجة العديد من الاشكالات المتولدة عن تلك العلاقة. من ذلك مثلا انها لم تمنح المرأة الأمان البدني الكافي ، لا سيما الحماية من العنف المنزلي ، ولم تؤمن للمرأة حقوقا مساوية لحقوق الرجال ، في العديد

من جوانب الحياة ، كما لم توفر لها الحرية الشخصية الكافية (سوف اعالج بعد قليل ما أعنيه بهذا الكلام). إخفاقات السياسة هذه ، هي التي فتحت الباب امام ممارسة الرجال سلطة على النساء في حياتهن الشخصية. ولو سألتني عن السبب الجوهري وراء هذا كله ، لقلت لك ان السبب الرئيس هو استبعاد النساء من الحياة السياسية ، بشكل كلي تقريبا ، طيلة قرون.

النقد النسوي/التعددي للحرية

سوف أنظر عن قرب في مسألة الحرية ، على ضوء النقد الموجه من جانب التيارين النسوي والتعددي ، ثم اناقش احتجاجهم على الديمقراطية في الصورة التي نعرفها اليوم.

أسلفنا القول في الفصل الرابع ، بأننا **نفهم الحرية في معنى توفر نطاق من الأفعال يحميه القانون** ، ويتمتع كل فرد في إطاره بالفرصة والقدرة على صياغة حياته وطريقة عيشه ، على الوجه الذي يحقق سعادته ، وينجز ما يستطيع من تطلعاته.

لقد **تحدى انصار التيارين النسوي والتعددي هذه الفكرة** ، بطريقتين:

أولا: جادلوا بأن الفلاسفة السياسيين قد أخطأوا ، حين افترضوا ان المرأة تملك قدرا كبيرا من الحرية (او ربما حرية كاملة) ضمن النطاق الخاص. فالواقع يخبرنا ان ما تملكه المرأة بالفعل ، في هذا النطاق ، اقل بكثير مما افترضه الفلاسفة.

ثانيا: جادلوا بأن بعض السلوكيات التي قد تبدو متعلقة تماما بذات

الانسان – وفقا لوصف ستيوارت ميل [60] - يمكن أن تكون لها - في الواقع - آثار مدمرة على مصالح المرأة.

لقد رأينا أن **مفهوم الحرية يتضمن تعدد الخيارات المتاحة والمفتوحة للفرد** ، وكونه - بطبيعة الحال - قادرا على الاختيار فيما بينها. نعلم ان الخيارات التي كانت متاحة للغالبية العظمى من النساء ، في الأزمان السابقة ، محدودة للغاية. فقد كانت مقصورة على الزواج وتربية الأطفال ، والعمل ضمن العائلة أو في عدد محدود من المهن المرتبطة بالعائلة ارتباطا وثيقا.

اما في القرن العشرين فقد تغير الحال بشكل جذري ، حيث زالت الكثير من القيود الخارجية التي تحد من حرية المرأة. بات جميع المهن على وجه التقريب متاحا للنساء ، من الناحية الرسمية والنظرية على الأقل. كما اتسعت الخيارات الحقيقية للمرأة في مجال العلاقات الشخصية ، سواء تعلق الامر بالزواج أو بمطلق العلاقة بين الجنسين ، وكذا إنجاب الأطفال ، وما إلى ذلك.

لا أريد القول ان النساء حصلن على ذات المستوى من الحرية التي يتمتع بها الرجال ، في مختلف النواحي. ذلك ان احد جوانب الحرية ، مشروط بالقدرة او الرغبة في تحمل كلف معينة. على سبيل المثال ، كان على النساء ان يتحملن كلفة إضافية ، اذا اخترن الجمع بين الوظيفة وتربية

---

[60] ذكرنا في الفصل الرابع رؤية ميل ، وفحواها ان لكل فرد نطاقا ينبغي ان يتمتع فيه بحرية تامة غير قابلة للانتهاك او التحديد. هذا النطاق وفقا لرايه ، هو ذلك الذي تكون التصرفات الجارية فيه متعلقة بذات الانسان self-regarding وليس باحد آخر ، بمعنى أنها ، لو تسببت في اضرار ، فسوف تكون مقصورة على مصالح الشخص نفسه ، ولن يتضرر منها أي شخص آخر ، ولذا لا ينبغي التدخل فيها أبدا.

الأطفال. لكن **المسألة الأصعب ، تتعلق بالجانب الداخلي للحرية** ، أعني القدرة على الاختيار.

يجادل انصار النسوية بأن النساء ما زلن أسيرات للاعراف والقواعد الراسخة في مجتمعهن ، مع انهن لم يعدن مرغمات ماديا على الخضوع لتلك الاعراف.

وفقا للتيار النسوي ، فان هذه الأعراف تتعلق خصوصا بمظهر المرأة وسلوكها: كيف يجب ان تبدو ، كيف ينبغي ان تتصرف ، ما نوع العلاقة التي ينبغي ان تقيمها مع الرجال.. الخ. هذه الأعراف تمسي جزءا من ذهنيتها وهويتها ، منذ المراحل المبكرة من حياتها ، الأمر الذي يجعل من العسير جدا مقاومتها او تحديها في المراحل التالية.

بات بوسع المرأة ان تتخذ خياراتها ، وهي تقوم بذلك فعلا ، في العديد من حقول الحياة: في الوظيفة ، في الدين ، في نمط المعيشة بالمعنى العام.. الخ. لكن على الدوام ، كان تنجيز هذه الخيارات وتفعيلها ، مقيدا ومحدودا باطار تمليه الأفكار السائدة حول الانوثة. والمعروف ان هذه الخلفية قد تخلف انعكاسات مؤذية. من ذلك مثلا ان هوس الفتيات بالمظهر الجسدي ، سيما في سن المراهقة ، يسبب احيانا فقدان الشهية. كما ان المعتقدات المتعلقة بتقاسم الاعباء المنزلية بين الرجال والنساء ، تفضي في حالات كثيرة الى توزيع للمسؤوليات والواجبات ، فيه ظلم فضيع للطرف الاضعف.

الطبيعة ام العرف

ربما لم يكن من الصعب علاج هذه القضية ، لولا تشابكها مع سؤال آخر ، يختلف فيه انصار الحركة النسوية أنفسهم ، اعني به **سؤال الطبيعة**

البشرية: هل للرجال والنساء ، في الجوهر ، طبيعة مشتركة ، ام انه ثمة اختلافات عميقة بينهم ، بما يعني انه سيكون على الدوام تفارق وتقابل في طريقة العيش التي يختارها كل من الجنسين لنفسه. اذا كان الأخير هو الصحيح ، فعلينا ان لا نتعجل في افتراض ، انه حين تختار المرأة اتباع عرف ثقافي بعينه ، فان هذا الاختيار غير حقيقي ، أي غير معبر عن ارادتها الحقيقية.

هذا لا يعني أنه يتعين علينا – من باب المثال - قبول الاعراف التي تدفع الفتيات في سن المراهقة ، إلى تجويع أنفسهن من اجل الحصول على جسد أجمل. لكن لعلنا نستطيع القول ، على أقل التقادير ، بأنه من السمات المتجذرة في طبيعة المرأة ، أنها أكثر اهتماما بمظهرها الجسدي من الرجل.

اذا اعتبرنا هذا الفارق موجودا في الواقع ، وانه يشكل عنصر اختلاف بين الرجال والنساء ، فسوف يترتب عليه القبول بوجود خيارات حياتية مختلفة ، أي إمكانية ان تتخذ المرأة خيارات ، في هذا الجانب من الحياة على الأقل ، تعبر عن نمط حياتي مختلف عن ذلك الذي اختاره الرجال. هذا يعني ان اختيارها لهذا المسار انعكاس لدوافع طبيعية ، وليس إملاء يفرضه العرف او الثقافة من الخارج او حتى من الداخل ، وبالتالي فهو غير ذي صلة بحرية المرأة ، وليس جزء من موضوعات النقاش فيها.

هذا يثير تساؤلا ضروريا حول المسافة بين ما هو طبيعي وما هو انعكاس للثقافة السائدة. كيف نقرر ان كان ما نشاهده من فروق في الخيارات بين الجنسين ، نتاج صرف لتأثير الأعراف الاجتماعية ، وبالتالي فهو قابل للتغيير ، ام هو انعكاس لاختلافات متجذرة في طبيعة كل من الجنسين؟.

الحق ان هذه مسألة معقدة. وأجد ان المسار الأكثر حكمة هو

الوقوف على الحياد ، واتباع رأي الفيلسوف جون ستيوارت ميل ، الذي سطره في كتابه "*The Subjection of Women* = استعباد النساء" الذي يعد واحدا من أمثلة قليلة جدا عن الفلسفة السياسية النسوية في الحقبة السابقة للقرن العشرين:

انا أنكر أن شخصا ما يعرف ، أو يستطيع أن يعرف طبيعة الجنسين ، طالما لم ير الرجال والنساء منفردين عن بعضهما ، وطالما لم ير أي منهما إلا في إطار هذه العلاقة التي نعرفها عنهما. إذا أمكن ان نعثر على مجتمع يتألف من الرجال فقط ، او من النساء فقط ، او اذا عثرنا على مجتمع لا تخضع نساؤه لسيطرة الرجال ، فقد يكون ثمة فرصة لمعرفة الاختلافات الذهنية والروحية ، التي قد تكون متجذرة في طبيعة كل منهما بمفرده[61].

مادمنا نفتقر الى هذا الدليل الذي أشار اليه ستيوارت ميل ، فلدينا سبب وجيه لتركيز انظارنا على الاطار العام للمعيشة ، والعوامل المؤثرة في مدى الحرية ، بغرض التحقق من ان الخيارات المتاحة للجنسين ، والتكاليف التي يتحملها كل منهما مقابل هذه الخيارات ، متساوية بين الرجال والنساء.

- هل يتوجب علينا ان نفعل شيئا يتجاوز هذا القدر؟

هل يجب ان نسعى لكسر سيطرة الاعراف الثقافية ، التي تلزم النساء بطرق محددة للتصرف ، وتلزم الرجال بطرق مختلفة ، وتمنع ما عداها؟.

---

[61] J. S. Mill: *The Subjection of Women,* 2nd ed. London, (Longman 1869), p. 38.
The question whether there are essential differences between men's and women's nature is discussed in Deborah Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference* (Yale Uni. Press, 1990).

ام ينبغي لنا – بدلا من ذلك – ان نسعى لجعل الاعراف التي تصنف تقليديا كأعراف نسائية ، مساوية من حيث القيمة والتقدير لتلك التي صنفت تقليديا كأعراف رجالية؟.

هذه ، في رأيي ، ستبقى نقطة تجاذب شديد بين أنصار الحركة النسوية انفسهم.

هذه المشكلة ذاتها ، تواجه المنتمين الى أقليات ثقافية ، حين تكون هويتهم الدينية او العرقية مختلفة عن تلك الخاصة بأكثرية أعضاء المجتمع. فعلى رغم أن القانون في المجتمعات الليبرالية الحديثة ، يمنح الجميع ، أعضاء الأقلية والأكثرية ، نفس الحقوق والفرص ، في مختلف الحقول كالتعليم والوظيفة ، لكن ثمة - في اغلب الاحيان - كلف إضافية مرتبطة بهذه الخيارات. من ذلك مثلا وضع شروط يصعب على أعضاء الأقليات الامتثال لها ، ومنها الشروط الخاصة باللباس ، التي ربما تتعارض مع قواعد اللباس الدينية او العرفية الخاصة بالجماعة ، ومنها أيضا الزامهم بالعمل في أوقات تتعارض مع قيمهم الدينية (مثل الزام شخص يهودي بالعمل يوم السبت) ، وما الى ذلك.

يجادل أنصار التعددية الثقافية ، بأن فكرة المساواة في الفرص لا ينبغي ان تقتصر على المعنى الشكلي. تكمن المشكلة هنا في أن الكلف التي افترضنا انها إضافية ، قد تبدو وكأنها موضوع اختيار من قبل الشخص ، وليست املاء من الخارج: إذا اخترت ، لأسباب دينية ، عدم تناول لحم الخنزير ، على سبيل المثال ، فمن الواضح أن هذا لا يمثل قيدا على حريتي: فالقيود مفروضة ذاتيا. فكيف يختلف الحال اذن اذا رفض ارباب العمل توظيفي ، لانني قررت بمحض اختياري ان أرتدي لباسا بشكل معين او طراز خاص. انه خياري الشخصي ، ويمكنني اختيار ملابس من طراز آخر كي أحصل على الوظيفة.

لمعالجة هذه المشكلة ، نحتاج إلى تحديد ما إذا كانت القواعد الخاصة باللباس ، أو الشروط الأخرى ، أساسية فعلا للوظيفة التي نتحدث عنها. نعلم مثلا انه قد يجري الزام الموظفين بملابس ذات مواصفات خاصة ، من أجل السلامة. في حالات أخرى ، قد تكون هناك مبررات جمالية ، من قبيل الزام الممثلين والراقصين ، بارتداء الازياء التي يختارها مصمم العمل الفني.

الفرضية في كل هذه الحالات ، هي ان التقييد كان انعكاسا لحاجة اساسية للعمل ، ولاعلاقة له بشاغل الوظيفة. لكن لو لم يكن الامر على هذا النحو ، اي لو ان قواعد اللباس تلك كانت مجرد امتداد لعرف عادي ، فعندئذ يمكن لاعضاء الاقليات الثقافية الرافضين للالتزام بتلك القواعد ، ان يدعوا (ودعواهم ستكون مبررة) بان تلك القواعد يجب ان تلغى او على الاقل تخفف ، والا فان حريتهم في اختيار الوظيفة ، وخياراتهم في العموم تتعرض للهدر او تتقلص (نشير هنا الى انه من الواجب على اعضاء الاقليات الثقافية الذين يدعون الضرر بسبب قواعد اللباس تلك ، ان يثبتوا بأن متطلباتهم الخاصة باللباس لها جذور ثقافية عميقة ، بحيث يكون انتهاكها مكلفا اجتماعيا او روحيا للأفراد المعنيين).

يوضح هذا النقاش كيف أن التحدي المنبعث من الحركة النسوية والتعددية ، قد يضطرنا لمراجعة بعض القناعات الراسخة. هذا لا يتناول فكرة الحرية نفسها ، بل فهمنا للظروف التي تساعد الناس على ان يكونوا أحرارا حقا في اختيار طريقهم في الحياة ، او تسهم في تقليص خياراتهم. وهذا بنفسه يقال أيضا حين ننظر الى حدود تلك الحرية. وقد عرضت في الفصل الرابع أمثلة ، توضح كيف أن السلوك الذي قد يفسره الآخرون كعدوان صرف ، وليس مجرد فعل "متعلق بالاخرين other-regarding" وفق

تعريف ميل[62] ، كيف يمكن له ان يتحول الى ما هو أكثر من ذلك ، أي الى عدوان حقيقي او تهديد بالعدوان ، إذا اضطر الناس المتأثرون به لتغيير سلوكهم الخاص ، نتيجة لضغطه أو لتفادي الأضرار المحتملة من ورائه.

ربما يرغب أنصار الحركة النسوية والتعددية ، في دفع هذه المحاججة خطوات أخرى أبعد من ذلك. ربما يزعمون ، مثلا ، أن الطريقة التي يتم بها تصوير النساء والأقليات الثقافية ، وخاصة في وسائل الاعلام الشعبية ، قد تخلف تداعيات سيئة جدا على نظرة الناس اليهم وتعاملهم معهم.. إذا تم تمثيل النساء كأدوات للمتعة ، على سبيل المثال ، أو تم تصوير السود على أنهم مجرمون أو تجار مخدرات ، فإن هذا سيؤثر ، ربما دون وعي ، على موقف الأشخاص الذين يتولون اختيار المرشحين للوظائف ، أو يقررون الترقيات. المعنى الضمني لهذه الحجة ، هو أن حرية التعبير ينبغي أن تكون محدودة بدرجة تزيد عما كنا نعتقد في السابق ، وأنه يجب منع التعبيرات التي تؤدي للاضرار بمصالح الفئات الضعيفة.

هذا هو السبب وراء مطالبة انصار الحركة النسوية بحظر المواد

---

[62] لتوضيح الفكرة هنا ، ينبغي التمييز بين ثلاثة أنواع من الفعل ، هي: الفعل المتعلق بالذات self-regarding أي الذي ينعكس على الفاعل فقط ، والفعل المتعلق بالغير other-regarding وهو الفعل الذي يبدو مثل الأول ، لكنه ينعكس بشكل واضح على الآخرين (مثل تعليق صور او شعارات تتضمن تهوينا من قيمة العرق الأسود في مصنع يعمل فيه اشخاص من ذوي البشرة السوداء). وأخيرا الفعل الذي ينطوي على عدوان صريح على الغير ، أي ان علاقته بالغير ليست ضمنية بل ظاهرة ومستهدفة بشكل اولي. والنقاش المذكور أعلاه يدور حول النوع الثاني ، أي الفعل الذي يبدو متعلقا بالغير ، فهذا الفعل يمكن ان ينتهي الى اضرار حقيقي بالاشخاص المعنيين به ، وان لم يكن متصلا مباشرة بالشخص الذي علق تلك الصورة ، مثل اضطرار اولئك الأشخاص الى ترك وظائفهم في ذلك المكان.

راجع رأي ميل بهذا الخصوص في: ج. س. ميل: **حول الحرية** ، مصدر سابق ، ص 26

ولمطالعة تحليلية في مفهوم ميل عن الفعل المتعلق بالذات والفعل المتعلق بالغير ، انظر

C. L. Ten: ‘Mill on Self-regarding Actions’, *Philosophy*, Vol. 43, No. 163 (Jan., 1968), pp. 29-37 **http://www.jstor.org/stable/3749020**

الاباحية[63]. وهو أيضا الذي دفع ممثلي الأقليات الدينية للمطالبة بتطبيق قوانين التجديف التي تحظر التعبيرات المهينة لرموزهم الدينية ، كما فعل بعض المسلمين حين نشر سلمان رشدي كتابه "آيات شيطانية".[64]

هذه المطالبات تثير مشكلات سياسية وقانونية ، في المجتمعات التي تتبنى بقوة مبدأ الحرية الفردية. فهم يقولون ، ان الحرية ، في نهاية المطاف ، ذات قيمة رفيعة ، لأن الايمان بها وتوفرها في المجتمع ، هو الذي يعطي الأفراد فرصة لتحدي الأعراف السائدة ، بل حتى إثارة الغضب والتسبب في صدمات أحيانا ، على أمل ان يدفعوا الآخرين للتفكير ومساءلة قناعاتهم ومعتقداتهم الراهنة. لولا السماح بالنقد الحر للاعراف والمذاهب والقناعات على اختلاف اشكالها وانواعها ، لما كان لدينا حياة ثقافية وحوار. فكيف يمكننا أن نتقبل التعبير أو السلوك ، الذي قد يفسر كهجوم او إهانة للقناعات التي يتبناها مجموعة من الناس ، ثم نستدير ونطالب بحظر التعبير أو السلوك الذي يسيء إلى مجموعة أخرى؟.

إنه لعسير جدا ان ترسم خطا واضحا ، يفصل بين أشكال التعبير التي ينظر اليها كوسيلة لتحرير العقول ومساءلة القناعات ، على رغم كونها مزعجة لبعض الناس ، وبين أشكال التعبير التي لا تنطوي على مضمون تحرري ، بل هي عدوان صرف او إهانة صرفة. من الصعب حقا ان تتوصل

---

[63] The feminist case against pornography is powerfully stated in Catherine MacKinnon, *Only Words* (Harper Collins, 1994).

[64] For discussion of the issues of free speech raised by the controversy surrounding Salman Rushdie's *The Satanic Verses*, see Bhikhu Parekh (ed.), *Free Speech* (Commission for Racial Equality, 1990) and Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism* (Macmillan, 2000), ch. 10.

الى اتفاق بين الأشخاص المختلفين على حد واضح يفصل بين النوعين.

نتيجة لهذا ، فقد نرجح ان نترك للقانون ، ولو كان فظا ، ان ينظم هذا المجال بقدر ما يمكن. لكن في كل الأحوال لا ينبغي الحيلولة دون قيام الناس بالاختيار لانفسهم ، والحكم على ما يرونه تعبيرا مقبولا عن الرأي ، وما لا يرونه كذلك ، والتعامل مع الطرفين بلين وتسامح. هذا لا يحول بطبيعة الحال دون استثناء بعض الحالات القصوى ، مثل الخطاب العنصري في الأماكن العامة ، الذي يمكن ان يبقى محظورا .

من المفيد ان نختم هذا النقاش بالتأكيد على ان احترام معتقدات الآخرين ورموزهم ، لا ينبغي ان يصل الى حد استبعاد النقاش العام حول هذه المعتقدات. النقاش العام يعمق معرفة الناس من مختلف الانتماءات ببعضهم ، كما يزيدهم وعيا بما يجده كل منهم مسيئا او مهينا ، مما يعزز احترام بعضهم لبعض ، فضلا عن دوره في الكشف عما ينطوي عليه التعدد الثقافي من اغناء للثقافة الوطنية ككل ، وهذا من الأمور المهمة في مجتمع متعدد الثقافات. من المهم في الوقت نفسه الاشارة الى خطورة الجمود الثقافي ، الذي ربما ينتج عن الدوغمائية السياسية political correctness ، وخصوصا في حال احتواء المعتقدات او العناصر الثقافية موضع النقد ، على مضامين معادية للقيم الكبرى للإنسان الحديث ، ولا سيما الحرية والمساواة ، ومن بينها طبعا الحقوق المتساوية للنساء. لا ينبغي ان نتردد ابدا في نقد هذه المضامين بكل قوة ، حتى لو اعتبرها بعض الناس عدوانية او مسيئة.

الديمقراطية وتمثيل الاقليات

سوف اناقش الآن حجج الحركة النسوية والتعددية ، في خصوص ممارسة المباديء الديمقراطية على النحو السائد اليوم. وأبدا بالاشارة الى

شكوى واقعية تعرفها غالبية المجتمعات التي تسير حياتها السياسية بواسطة الاقتراع العام ، تتناول هذه الشكوى الغياب النسبي للمرأة وممثلي الأقليات الثقافية عن المجالس التشريعية ، او ضعف تمثيلها. وهذا يشكل قضية رئيسية لكل من الحركة النسوية والتعددية على السواء.

لماذا يتوجب علينا الاهتمام بهذا الأمر؟. طالما جرى انتخاب كافة أعضاء المجالس التشريعية من قبل الشعب ، وكانوا مسؤولين امام ناخبيهم ، فانه يتوقع ان يتولى هؤلاء إيصال صوت الجميع ، رجالا ونساء ، المنتمون لمجتمع الأكثرية ونظراؤهم في الأقلية. لهذا فانه حتى مع وجود عدد قليل من النساء وأعضاء الأقليات في البرلمان ، فان هموم ناخبيهم سيجري التعبير عنها من خلالهم ومن خلال ممثلي الأكثرية أيضا. بعبارة أخرى فان ما **هو مهم في النظم الديمقراطية ، هو آليات المحاسبة والمساءلة** ، التي نستعملها للتحقق من ان حقوق المواطنين تحظى بالرعاية. ما ينبغي الاهتمام به هو وجود ونشاط هذه الاليات ، وليس من يجلس فعليا على كرسي البرلمان.

من المتوقع ان لا يرضى انصار الحركة النسوية والتعددية بالرد السابق. فهو – في رأيهم على الأقل – يغفل حقيقة أن النواب المنتخبين ، في الديمقراطيات القائمة على الأقل ، مستقلون عن ناخبيهم الى حد كبير. فهم يناقشون القضايا ويقررون آراءهم ويصوتون في البرلمان ، من دون الاستماع لراي ناخبيهم فيها ، بل ومن دون ان تتاح لهؤلاء الناخبين فرصة الاطلاع عليها أو مناقشتها. وقد ناقشت في الفصل الثالث طرق تعميق الديمقراطية ، وإشراك المواطنين بشكل كامل في اتخاذ القرارات ، فلو تم الاخذ بما اقترحته هناك ، فلعل صفة العضو المنتخب لا تمسي ذات أهمية قصوى. لكن واقع الحال اليوم ليس كما نتوخى ونأمل. ولهذا فان صفة العضو الذي يمثل الشعب في البرلمان ، ذات أهمية كبرى.

ثمة إضافة الى ما سبق ، حجة أخرى تدعم الدعوة لزيادة تمثيل المرأة والأقليات في البرلمان. وخلاصتها أن هناك قضايا مهمة ، ليس من السهل عليك فهم جوهرها وفهم المصالح المرتبطة بها ، ما لم تكن منتميا الى هذه المجموعة. قد يطرح على البرلمان سؤال أو شكوى حول قضية تمييز في الوظيفة ، متصل بممارسة دينية (لبس الحجاب لسيدة مسلمة او العمامة لموظف من السيخ مثلا). فمن المهم في هذه الحالة أن يشارك في النقاش ، أشخاص قادرون على شرح معنى الممارسة أو مركزيتها ، وانعكاس الحرمان منها على حياة المجموعة المعنية. وينطبق الشيء نفسه على القضايا التي لها علاقة خاصة بالمرأة ، من قبيل إجازة الأمومة أو رعاية الطفل.. الخ.

زيادة تمثيل النساء والأقليات في المجالس التشريعية ، لا يعني بطبيعة الحال ، ان يكون عدد النواب متناسبا بشكل صارم ودقيق ، مع نسبة الشريحة التي يمثلونها الى المجموع. المقصود على وجه التحديد ان كل مجموعة او دائرة مصالح ذات حجم معقول ، ينبغي ان تتمثل في الهيئة التشريعية. تنطلق هذه الفكرة من **وصفي السابق للديمقراطية ، أي كونها نظاما للتوصل الى قرار سياسي ، من خلال النقاش المفتوح** بين كافة المعنيين بموضوع النقاش.

من المفترض ان يكون أعضاء الهيئات التشريعية ، وكذا كل شخص من المعنيين ، مستعدا لسماع الحجج التي يعرضها الجانب الآخر ، وتقييمها اعتمادا على معايير الانصاف ، وربما تغيير وجهات نظرهم اذا اقتنعوا بتلك الحجج. هذا في الحالات المثالية. لكننا نعلم ان النظم الديمقراطية لا تعمل دائما على هذا النحو. مع ذلك فانه ينبغي لمجموعات الأقليات والاشخاص أو الهيئات التي تمثلهم على وجه الخصوص ، ان يسلكوا هذا الطريق بقدر الامكان. فهم في نهاية المطاف أقلية. فاذا تخلى كل منا عن معايير الانصاف

(التي قد تدعم الحجة المضادة له في بعض الاحيان) وصوت بناء على مصالحه الطائفية او العرقية ، فان الأقليات ستكون دائما في الطرف الخاسر. ان قوة الحجة والتمسك بمعايير الانصاف هو السلاح الوحيد للاقلية ، ويجب ان لا تفرط فيه أبدا.

يرد انصار الحركة النسوية والتيار التعددي على هذه الحجة ، بحجة مضادة ، فحواها ان المسألة لا تتعلق بالانصاف او عدمه ، بل بالاجراءات والآليات العملية ، التي ليست في صالح الاقليات. ان الفكرة القائلة بضرورة حسم القضايا الخلافية بواسطة النقاش المنطقي ، تصب في صالح اولئك الذين تمرنوا وبرعوا في هذا النوع من المناقشات ، اي الطرف الذي كان دائما يدير الامور في الحكومة او البرلمان. ويؤكد اولئك على حاجة النساء والاقليات ، لاستخدام خطاب أكثر حماسة واقناعا في الدفاع عن مطالبهم. كما يقترحون منح الاقليات والنساء حقا او أولوية ، في اتخاذ القرار المتعلق بالقضايا التي تتعلق بهم مباشرة ، مثل حقوق الانجاب ، الاجهاض ، ومنع الحمل ، وأمثالها من القضايا التي ينبغي – وفقا لرؤيتهم - ان يترك القرار فيها للنساء حصرا.

حين ناقشت المشكلة العامة للأقليات ، في الفصل الثالث ، جادلت بأن على النظم الديمقراطية ان تتقبل فكرة تكريس منظومة من الحقوق الأساسية في الدستور ، تستهدف في المقام الاول حماية الاقليات من الاجراءات المنحازة ، التي ربما تتخذها الأغلبية غير المنصفة. اقترحت أيضا انشاء دوائر انتخابية منفصلة ، من أجل التعامل مع القضايا المختلفة ، كما يحصل في النظام الفدرالي. وهو اقتراح يمكن اقامته على أرضية القيم الديمقراطية ومبرراتها.

اردت القول ان مطالب الاقليات والحركة النسوية ، يمكن معالجتها بشكل منصف ، في اطار النظام الديمقراطي ومؤسساته. لكن المشكلة

ليست في قلة الحلول او غيابها ، بل في حقيقة ان العديد من القضايا التي تؤرق هذين الفريقين ، هي أيضا مصدر قلق للمجموعات الأخرى ، لكن في اتجاه مخالف. خذ مثلا مشكلة الاجهاض. فهي تعتبر قضية حساسة عند الحركات النسوية ، وهي في الوقت ذاته مثار قلق شديد عند المجموعات الدينية. تركز الحركة النسوية في مجادلاتها على ان الانجاب والاجهاض "حق" للمرأة ، بينما تجادل المجموعات الدينية ، بأن الاجهاض ينطوي على تدمير لكائن بشري له روح ، وبالتالي فهو ليس حقا لأحد غير الخالق.

يمكن لبعض الناس ان يصفوا هذا القول بأنه محض جنون. لكن الانصاف يقتضي القول ، انه لا يمكن للمرء رفضه ، تحت هذه الحجة او تحت غيرها ، الا اذا كان مستعدا لرفض كافة الحجج الثقافية الاخرى المنبعثة من أساس ديني. ان السبيل الوحيد لمعالجة هذا الخلاف هو النقاش والتفاوض ، حتى نتوصل الى موقف من الاجهاض ، يحقق الحد الأدنى من مطالب الطرفين ويحظى بقبولهما أيضا. هذا يؤكد – مرة أخرى – الحاجة لوجود تمثيل مناسب لمختلف وجهات النظر ودوائر المصالح ، في الهيئات التي سوف تتخذ القرار ، او تبني الاساس الذي على ضوئه يتخذ القرار[65].

العدالة المنزلية

فيما تبقى من هذا الفصل ، سوف نعالج جوانب أخرى من سؤال العدالة ، من بينها مثلا: كيف تحدى انصار النسوية والتعددية الثقافية ،

---

[65] For discussion about why and how women and cultural minorities should be included in democratic politics, see Anne Phillips, *The Politics of Presence* (Clarendon Press, 1995) and Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford University Press, 2000).

الافكار السائدة حول العدالة الاجتماعية ، وكيف ينبغي ان نتعامل مع هذي التحديات. **وأريد في هذا السياق التركيز على قضيتين بالخصوص** ، هما:

أ) **العدالة المنزلية**: العلاقة بين المرأة والرجل في الحياة العائلية.

ب) **التمييز الايجابي** ، اي الاجراءات المصممة لمساعدة النساء وأعضاء الاقليات الاثنية ، للوصول الى مؤسسات التعليم العالي وسوق العمل.

سوف أناقش مسألة العدالة الاجتماعية في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وقد أشرت هناك الى انها تتعلق بطريقة توزيع المنافع والكلف بين الأفراد ، من جانب مؤسسات المجتمع والدولة. في الماضي ، كان الذي يتبادر للاذهان حين نتحدث في العدالة الاجتماعية ، هو نظام الملكية والضرائب ، توفير الرعاية الصحية والتعليم لعامة الناس ، وما إلى ذلك. هذه بطبيعة الحال قضايا لا تزال مهمة لعامة الناس وهم يعتبرونها جزء من مفهوم النظام العادل.

لكن هل سنحقق العدالة لو انحصر اهتمامنا في الآثار التوزيعية للمؤسسات العامة؟

يجادل انصار الحركة النسوية ، بأننا نحتاج أيضا إلى مطالعة ما يحدث داخل الوحدات الاجتماعية الأولية ، وأبرزها طبعا العائلة ، كي نرى كيف يجري توزيع المنافع والكلف بين أعضائها ، وكيف ان نظام التوزيع داخل العائلة ، يؤثر على تقاليد التوزيع الخاصة بالوظائف والدخل وما إلى ذلك ، في المجتمع الواسع. ويقول هؤلاء بصورة محددة ، أنه **من دون ضمان العدالة في العلاقات بين الجنسين داخل المنزل ،** فانه ليس متوقعا

ان تحصل المرأة على العدالة الاجتماعية مطلقا[66].

من المرجح ان يتفق غالب الناس اليوم ، على ان المرأة لم تحظ – تاريخيا – بمكانة مساوية للرجل ، بل كانت دائما تحت رحمة الرجل. قضت الأعراف باعفاء الرجال من أي عمل منزلي ، في الوقت الذي يتحكم في الموارد المالية للعائلة ، نظرا لكونه المسؤول عن توفير مصادر المعيشة.

لكن يبدو الوضع الان مختلفا بعض الشيء. فقد حصلت المرأة على استقلالها في المجال العام ، ومن ثم استعادت حقوقها القانونية والسياسية والحق المتساوي في سوق العمل. ولعله من الممكن القول ، بناء على التحولات المذكورة ، بان علاقة الرجال والنساء داخل العائلة ، قد تعرضت لتغيير جوهري. في الوقت الحاضر يتعامل الرجال والنساء في إطار شروط متساوية. بعبارة أخرى فان حصول المرأة على العدالة الاجتماعية (بالمعنى المتعارف) يعني ان الخطوة اللاحقة ستكون بالتأكيد هي العدالة المنزلية.

يبدو هذا صحيحا على المستوى النظري فحسب. ان حصول المرأة على مكانة متساوية (في القانون) لم يؤد الى حصولها على نفس المكانة في سوق العمل ، ولم ينعكس بنفس القدر على العلاقة في المنزل. لا شك ان وضع المرأة قد شهد تطورا ايجابيا في نواح عديدة. لكن سيكون من ضروب المبالغة القول ان التمييز قد تلاشى. فالمشهود انه لا زال ثمة قدر كبير من عدم المساواة ، لا سيما في حصة كل من المرأة والرجل في العمل المنزلي. فحتى لو عمل الزوجان بدوام كامل ، فان المرأة لا زالت تتحمل الجزء الأكبر من اعمال المنزل ، وبينها بالتأكيد اعمال مرهقة ، او على الأقل غير محببة

[66] On justice within the family, see especially Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (Basic Books, 1989).

(المؤكد ان أحدا لن يستمتع بكي الملابس او تنظيف البيت حتى لو كان بالمكنسة الكهربائية). هذا التباين في المهام وجه واضح لغياب الانصاف.

من ناحية أخرى ، ثمة اسباب تبدو – ظاهريا على الأقل – طبيعية ، تؤدي لخسارة النساء في أي منافسة متساوية. من ذلك مثلا اضطرار المرأة لأخذ فترات راحة وظيفية طويلة نسبيا من اجل الولادة ، وحين يعدن الى الوظيفة لاحقا ، فان كثيرا منهن يعملن بدوام جزئي ، وهذا وذاك يؤدي بالضرورة الى تقدم بطيء في السلم الوظيفي ، مقارنة بزملائهن الرجال.

يوضح هذا ان **التمييز الصريح بين الجنسين لازال قائما**. لكنه فوق ذلك يفسر الأسباب الكامنة وراء حصول النساء على دخل أقل من الرجال ، كما يوضح السبب الكامن وراء ضعف تمثيلهن في الوظائف العليا ، في مختلف المهن (ثمة عدد قليل جدا من النساء في وظائف مثل الرئيس التنفيذي للشركات والقضاة والأساتذة الجامعيين.. الخ). لكن لا ينبغي القفز الى الاستنتاج ، بأنه طالما بقي الرجال والنساء في وضع غير متساو في جوانب معينة ، فان هذا دليل على غياب العدالة. في نهاية المطاف ، فان بعض النتائج غير المتساوية قد لا تكون غير عادلة بالمعنى الدقيق ، اذا كانت تعكس الخيارات المختلفة التي اتخذها الناس بأنفسهم.

بعبارة أخرى ينبغي الاخذ بعين الاعتبار ، الردود القائلة بان هذه الترتيبات لم تجر في الخفاء ، ولم تفرض على النساء قسرا ، فقد وافقن على ما بدا انه يصب في مصلحتهن ، وأنهن قد قبلن - كجزء من الصفقة التي أدت الى انشاء الأسرة ، إن جاز التعبير - أن يتحملن عبء الأعمال المنزلية أو معظمها ، وأن يكتفين بوظائف ربما تكون أقل ابهارا من شركائهن الذكور.

- حسنا. لماذا وافقت النساء على هذا الدور وهذه المكانة؟

دعنا نفترض انه لا يزال ثمة أعراف حول الدور المتوقع ان يلعبه كل من الجنسين في الحياة ، أعراف تخبرنا ان المرأة تتحمل مسؤولية خاصة في إدارة المنزل وتربية الأبناء ، بينما يتحمل الرجال مسؤولية خاصة في تدبير مصادر معيشة العائلة خارج المنزل. ومن هنا ، وعلى الرغم من ان غالبية النساء يشغلن بالفعل وظائف في سوق العمل ، إلا أنه **ثمة ميل عند كلا الجنسين الى اعتبار عمل المرأة هذا نوعا من المكافأة او مصدرا للدخل الاضافي** ، شيئا مضافا الى المسؤوليات الأساسية التي تتحملها ، وليس واحدا منها.

الجواب على هذا الاشكال: انه حتى لو كان عمل النساء يجري ضمن هذا المنظور ، فانه من الواضح انه ليس في صالحهن ، من حيث التوازن المفترض بين الكلف والمنافع. ربما كان هذا المنظور والأعراف الداعمة له ، بعضا من بقايا العصور القديمة ، ولا يكفي القبول الاختياري بهذه الأعراف لجعلها منصفة ، لانه من المعروف ان العبيد أيضا كانوا يقبلون المعايير التي تبرر استعبادهم ، فهل هذا يجعلها عادلة؟.

يوضح هذا النقاش **اننا بحاجة للتمييز بين جانبين** في النقاش: ان العدالة المنزلية لم تتحقق فعلا في مجتمعنا. هذا شيء قد يكون صعبا نوعا ما. لكن الأصعب حقا هو ما ينبغي قوله حول متطلبات تحقيق الانصاف في العائلة. هل ينبغي التشديد على ان تحقيق العدالة ، مشروط بالمشاركة المتساوية بين الرجل والمرأة ، في كافة المنافع والاعباء الخاصة بالعائلة... ام انه ثمة مجال للناس كي يتوصلوا بأنفسهم الى الترتيب الذي يريحهم ويتناسب مع ظروفهم الخاصة ، بمعنى تمكين الناس من اختيار طريقة حياتهم ، ولو لم تكن مطابقة لبعض المعايير التي نتحدث عنها؟.

قد نستطيع القول ان الأمر متوقف على تزاحم الأعراف القديمة مع

نظيرتها الحديثة. فور ان تختفي الأعراف القديمة التي تحدد المكان المناسب للمرأة ، فان مبدأ التوافق الحر سوف يبرز كسياق طبيعي للعلاقة بين الجنسين. وكما لاحظنا ، فثمة بين انصار الحركة النسوية من يصر على انه ثمة فروق عميقة بين الرجال والنساء ، سيما في الجانب الخاص بتربية الأبناء ، وهم يرون ان المساواة المتشددة ، بمثابة قسر للمرأة للتصرف على نحو يتنكر لطبيعتها كأم.

هذه الفرضية صحيحة الى حد ما. وضمن هذا الحد ، فان الانصاف في الحياة العائلية ينبغي ان يتوافق مع المرونة الضرورية في العلاقة بين أعضاء العائلة ، أي ان يتقاسم الشريكان اختياريا الاعمال داخل وخارج المنزل ، تبعا لتفضيلاتهم الشخصية وقدراتهم.

التمييز الايجابي

النقطة الأخيرة التي أود مناقشتها في هذا الفصل ، تتعلق بالقضايا التي أثارتها سياسات "التمييز الايجابي affirmative action". نعلم ان أنصار الحركة النسوية والتعددية ، قد تحدوا المفهوم التقليدي لتكافؤ الفرص ، والذي يعني أن الجدارة يجب ان تكون معيارا حاكما ، حين تجري المفاضلة بين المرشحين للوظائف أو المقاعد الجامعية. بدلا من ذلك ، فهم يجادلون بأن العدالة ربما تستدعي قدرا من من التمييز الايجابي لصالح المرشحين من النساء و الأقليات العرقية. وبعبارة أخرى ، يجب أن يمنح أعضاء هذه الفئات فرصة تفضيلية أمام لجان الاختيار. لقد تم الأخذ بسياسات كهذه على نطاق واسع ، من قبل الجامعات و أرباب العمل. لكنها

– مع ذلك - لا تزال مثار جدل ، يتناول مقدار توافقها مع معايير العدالة[67].

نحن بحاجة لتسليط الضوء على اثنين من المبررات التي ربما تدعم سياسات التمييز الايجابي.

المبرر الأول هو أن الطرق المعيارية لقياس "الجدارة" ، على سبيل المثال ، تعتمد على درجات الاختبار التي يحصل عليها المتنافسون على الوظيفة او المقعد الجامعي. هذه النتائج تميل لتهوين القابلية الحقيقية للنساء وأعضاء الأقليات. قد يكون هذا نتيجة احتواء الاختبارات على تحيزات ثقافية خفية ، أو لأن المرشحين من الفئتين المذكورتين ، لديهم فرص أقل لاكتساب المهارات التي جرى تصميم الاختبارات لقياسها ، ربما لأن خلفيتهم التعليمية اضعف. ولعلنا نجد هذه المشكلة عند أعضاء الأقليات العرقية المحرومة ، أكثر مما نجده عند النساء ، نظرا لأن الفتيات يظهرن الآن ميلا واضحا للتفوق على الأولاد في المدرسة.

ان التفاوت في الخلفية التعليمية او الاخفاق الناتج عن الانحياز الخفي للاختبارات ، سيبقى مؤثرا في استمرار اللامساواة ، ما لم يجر التعامل معه بجد. ويظهر ان **سياسات التمييز الايجابي ، هي الطريقة الأفضل والأكثر واقعية لتحقيق تكافؤ الفرص.** يبدو انه لا خلاف من حيث المبدأ: موضوع النقاش هو الطريقة الأمثل للتحقق من ان المرشحين لمواقع

---

[67] لمنظور تحليلي في سياسات التمييز الإيجابي ، انظر:
روبرت فولينوايدر: "التمييز الإيجابي" (موسوعة ستانفورد للفلسفة)، ترجمة محمد العمري، مجلة **حكمة** (3-ابريل-2021) **https://bit.ly/3wfOLqg**
حول الاشكالات الفلسفية التي تثيرها سياسات التمييز الإيجابي والنقاشات المتعلقة بها انظر:
Stephen Cahn, *The Affirmative Action Debate*, 2nd edn. (Routledge, 2002). See also Ronald Dworkin’s essays collected in *A Matter of Principle* (Clarendon Press, 1986), part v.

وظيفية او تعليمية ممتازة ، هم الأشخاص الذي يستحقونها واقعيا.

المبرر الثاني: يثير قضية مبدئية ، خلاصتها أن التمثيل الفعلي للنساء والأقليات في الشرائح العليا من المجتمع ، ضعيف جدا. ومن هنا فان التمييز الايجابي يعد وسيلة معقولة لتصحيح هذا الخلل. بعبارة أخرى ، يجب أن يستهدف واضعو السياسات ، زيادة عدد الأشخاص الذين يمثلون النساء ، والسود ، والمسلمين ، وبقية الأقليات ، في المناصب رفيعة المستوى ، في الأعمال التجارية والمهن والخدمة المدنية والتعليم العالي ، وما إلى ذلك. وفقا لهذا المنظور ، فإن العدالة الاجتماعية لا تتعلق حصرا بالمعاملة المنصفة للأفراد ، اذ ان جانبا مهما منها يتعلق بالجماعة أيضا. نحن **نصف المجتمع بالعادل ، حينما تكون جميع الطبقات والشرائح والاتجاهات التي يتالف منها ، حاضرة في المجالات الاجتماعية** المختلفة ، ولا سيما في المستويات العليا ، بقدر يتناسب مع حجمها العددي.

حسنا. دعنا نفترض ان الفرص الفردية كانت متكافئة حقا ، وان المؤهلات كانت دائما المعيار المؤثر في اختيار الأشخاص للوظائف والمواقع الادارية والمهنية ، وان الجميع حظي بفرص متساوية لتطوير مهاراته وقدراته التي تصنف كمؤهل. مع ذلك فان مجموعات مختلفة في المجتمع استطاعت ان تحقق – في العموم – نتائج متباينة. بعضها حقق نجاحا أكبر ، فاحتل معظم الوظائف العليا ، بينما فشلت المجموعة الأخرى فبقيت في القاع. فهل نستطيع القول ان المجموعة التي أخفقت ، كانت ضحية لظلم جمعي؟.

هذا محتمل. الا اذا كان افراد هذه المجموعة ، قد اختاروا – عن وعي وسابق تصميم – عدم السعي وراء الوظائف العليا ، أو عدم الاجتهاد لتلبية متطلباتها ، أيا كان السبب ، ثقافيا او دينيا او اجتماعيا او غيره.

اظن انه من غير المرجح بشكل عام ، ان يختار جمهور كبير من الناس، البقاء في وظائف متدنية ، مع ان الأعلى متاحة لهم. هناك حالات - بطبيعة الحال - تكشف ان وظائف معينة تعتبر غير ملائمة عند مجموعات بعينها ، لأسباب دينية او ثقافية او غيرها ، ولذا فهي لا تجد اقبالا بين أعضاء هذه المجموعات. لكني أميل الى تفسير اراه مرجحا أكثر ، وخلاصته ان **المجموعات التي يكتفي أعضاؤها بالوظائف الدنيا ، لازمان متوالية ، تعاني في الغالب من شعور عميق بعدم تقدير الذات** (او ربما احتقار الذات). ومن هنا فان توقعاتهم في الحياة ، غالبا ما تكون منخفضة ، ويعتقد أعضاؤها بان لديهم فرص قليلة جدا لتسلق السلم الوظيفي الى الأعلى ، ولذا فان غالبيتهم لا يرون جدوى من محاولة الصعود.

اذا وجدنا حالة مثل هذه ، فعلينا ان نشعر بالقلق. إنه لأمر سيئ لأية مجموعة ، بل للمجتمع الوطني بأسره ، ان تبقى شريحة من أبنائه في وضع معيشي او حياتي متدن ، أو ان يشعر أعضاؤها بالاحباط إزاء فرص التحرر من بؤسهم ، الى درجة انهم يرون الفرص أمامهم فيعرضون عن اغتنامها. في حالات كهذه ، يمكن لسياسات التمييز الايجابي أن تلعب دورا مؤثرا ، من خلال إظهار القابليات الكامنة عند أفراد الأقليات ، التي يمكن تحريرها واطلاقها فور حصولهم على دعم أولي ، من قبيل الحصول على مقعد دراسي في جامعة جيدة. يمكن لمثل هؤلاء الأشخاص أن يمثلوا نموذجا يشجع الآخرين على السير في نفس الطريق.

انطلاقا من هذا ، فانه يمكن تبرير سياسات التمييز الايجابي ، بالنظر الى آثارها الاجمالية على أعضاء الأقلية والمجتمع ككل. (ربما يقدم الأمريكيون الأفارقة ، أفضل مثال على نجاح هذا النوع من السياسات ، وانعكاسه الايجابي على المجتمع ككل).

يهمني الاشارة هنا الى ان سياسات التمييز الايجابي التي ندعو اليها هنا ، لا تستمد مبرراتها من مبدأ العدالة. كما انني لا أقول بأن الجماعات العرقية او الثقافية ، او أي من الشرائح الاجتماعية ، التي ذكرت انها محبطة وان تطلعاتها متدنية ، لا أقول انها ضحية لانعدام العدالة ، بناء على هذا المعيار وحده ، بل استطيع القول ان الحالات التي ذكرناها ، قد تنطوي على تعارض بين القيم ، بين وجوب المعاملة المنصفة لجميع الافراد ، بغض النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية ، من جهة ، ووجوب السعي لادماج الأقليات العرقية والثقافية في الحياة الاعتيادية للمجتمع الاوسع ، كي تتقارب مستويات المعيشة بين سائر افراد المجتمع ، وتتقلص حالات التهميش.

ولهذه المناسبة ، أذكر القاريء بما أشرت اليه في الصفحات الأولى من هذا الكتاب ، من ان على الفلاسفة السياسيين ان يقاوموا اغراء التسليم للفرضية الشائعة بين رجال السياسة ، والتي فحواها ان السياسات التي يفضلونها او يدعون اليها ، صافية تماما ولا تنطوي على أي تضارب مع القيم الأخرى ، وبالتالي فهي لا تستدعي التضحية بتلك القيم.

ما اردت التوصل اليه هنا ، هو أن **سياسات التمييز الايجابي ستكون متوافقة مع معايير العدالة ، فقط وفقط حين يتعلق الأمر بتوفير مقومات العدالة بين الأفراد** ، ومن امثلتها ما ذكرناه في السطور السابقة ، أي استخراج القابليات الكامنة في افراد الأقليات ، القابليات التي قمعت او اختفت لأي سبب من الاسباب.

لا بد من التأكيد على أن تبقى سياسات التمييز الايجابي ، ضمن هذا الحد. فاذا تجاوزته وتحولت الى وسيلة لرفع المكانة العامة لمجموعة او شريحة ما ، قياسا للمجموعات الأخرى ، فحينها لن يبقى الامر في اطار

العدالة وضمن حدودها ، حتى لو كان مرغوبا بشكل عام.

كنت قد قلت في بداية هذا الفصل بأن أنصار التيار النسوي والتعددي ، يطرحون أسئلة على فلاسفة السياسة ، تحت عنوان انها البديل الصحيح عن الأسئلة القديمة في الفلسفة السياسية. وذكرت هناك انني لا أراها بديلا ، بل هي أقرب الى طرح الأسئلة القديمة بطريقة جديدة. ومع وصولنا الى نهاية الفصل ، آمل ان تكون النقاشات السابقة تبريرا مناسبا لهذا الرأي.

لقد تعلمنا من الحركة النسوية والتعددية ، ان نغير طريقة تفكيرنا في قضايا السلطة السياسية ، والحرية ، والديمقراطية ، والعدالة. لا يقتصر الأمر على هذا. فقد ابرزت الحركة تحديا موازيا ، يتعلق بالطريقة المناسبة لبلورة هذه المباديء ، وطريقة إنجازها في المجتمعات المتنوعة ثقافيا ، المجتمعات التي تتوقع نساؤها أن يعاملن على قدم المساواة مع الرجال. ومن هنا استطيع القول ان الكتابات التي صدرت في إطار الحركة النسوية والتعددية ، قد ساهمت في اغناء نقاشات الفلسفة السياسية ، وجعلتها على اتصال مباشر مع عدد من اكثر القضايا إثارة للجدل في المشهد السياسي في هذا الزمان.

الفصل السابع

الدول ، الشعوب ، العدالة الدولية

عالجنا في الفصل السابق عددا من الاسئلة الرئيسية ، المتعلقة بنطاق عمل السلطة السياسية والعدالة ، ومن بينها سؤال: ما الذي يجعلنا نعتبر بعض العلاقات الانسانية سياسية ، ولا نعتبر البعض الآخر. عالجنا ايضا سؤالا عن امكانية تطبيق فكرة العدالة ، على العلاقات العائلية بين الرجال والنساء ، والعلاقات بين المجموعات الثقافية المختلفة داخل المجتمع.

سيهتم هذا الفصل أيضا بقضايا السياسة والعدالة ، لكن نطاق المعالجة سيكون في المستوى العالمي ، وليس داخل الدولة. سوف نسأل عما إذا كانت الوحدات السياسية التي نعرفها حق المعرفة ، اي الدول القومية ، قد تجاوزها الزمن وانتهت صلاحيتها ، ام انها لا زالت كما عرفناها. وسنسأل أيضا عما إذا كان علينا التفكير في السياسة ، باعتبارها شيئا ينبغي النظر فيه ضمن مستوى كوني او حتى مستوى دولي. هذا سيقودنا بطبيعة الحال الى سؤال العدالة ، وما تعنيه حين نتجاوز تطبيقاتها على مستوى الدولة الواحدة الى مستوى عالمي ، سوف نتساءل عن منظور العدالة العالمية ان كانت ممكنة ، وإذا كانت هكذا ، فهل تختلف المبادئ التي تنطبق على المستوى العالمي ، اختلافا جوهريا ، عن تلك التي تنطبق على المجتمعات السياسية الوطنية.

بالنسبة لبعض الناس ، ربما يبدو الانتقال من نطاق الى آخر ، او من حجم الى آخر ، مسألة تقنية فحسب. واقع الأمر انها ليست كذلك. فالطريقة التي يتفاعل بها البشر مع بعضهم البعض ، تتغير بشكل جذري حين ننتقل من مجموعات صغيرة ، يتفاعل اعضاؤها بشكل مباشر ، ويعرف كل منهم بقية الاشخاص ، إلى مجتمعات كبيرة ، تغيب فيها اسماء الاشخاص ، ونفقد صلتنا المباشرة بهم ، وتكون معرفتنا بمعظم الناس عامة وسطحية الى حد كبير ، اي اننا سنعرفهم كأنواع أو فئات. في المجتمعات الكبيرة نتعرف على القليل من الناس ، من خلال العلاقة المباشرة والشخصية ، أما في الاعم الاغلب فان معرفتنا بهم ستكون غير مباشرة ، من خلال وسائل التواصل الجمعي والتقارير في وسائل الاعلام ، على سبيل المثال.

سوف نعود قليلا في الزمان ، الى مدينة سيينا الايطالية ، في الفترة التي سكنها رسام الجدارية الشهيرة ، امبروغيو لورينزيتي ، أي القرن الرابع عشر ، كي نرى كيف أديرت حكومتها ، وكيف كانت بالقياس الى الوحدات السياسية الشائعة في عالم اليوم ، أي ما يسمى بالدولة القومية. نعلم ان السلطة السياسية في سيينا كانت محدودة من حيث المساحة ، لا تتجاوز في اقصى حدودها 48 كيلومترا من وسط المدينة ، وهي تغطي بالكاد البلدات والقرى الصغيرة المحيطة بالمدينة. وقدر عدد سكانها يومئذ بنحو 100,000 قبل ان يضربها الوباء المعروف بالموت الأسود في 1348[68]. كان

---

[68] الموت الأسود او الطاعون الأسود وباء اجتاح اوربا بين عامي 1347-1352 ، وتسبب في وفاة ما لا يقل عن ثلث سكان القارة. ووصل الى مدينة سيينا في ابريل 1348 ، وتقول بعض المصادر ان جثث الموتى تركت دون دفن ، لان الاحياء اعتقدوا انهم سيموتون قريبا. ويقال انه حين انتهى الوباء لم يبق من سكان المدينة سوى ثمانية اشخاص. انظر:
'Black Death in Italy ', *Wikipedia* (accessed on 18-Jun-2021)

نصف السكان يعيشون في المدينة الكبيرة ، ومن بينهم أقلية صغيرة مؤهلة لنيل الجنسية وحقوق المواطنة.

هذه الخلفية توضح شيئا مما كان في ذهن لورينزيتي حين رسم جداريته ، التي يشير كل جزء فيها الى جانب من الواقع السياسي لمدينة سيينا. صور الرسام مجتمعا سياسيا ، يديره زعماء معروفون بشكل شخصي للعديد من المواطنين ، مجتمع يمكن لأعضائه ان يروا حكامهم وهم يمارسون مهماتهم داخل اسوار المدينة.

كان المجلس العام للحكومة مؤلفا من ممثلين عن كل جزء من أجزاء المدينة. وحين يقتضي الأمر اجتماعا ، كان اعضاؤه يستدعون بواسطة منادي المدينة او دق الجرس. حين أصف هذا بانه مجتمع سياسي مصغر community فاني أعني ذلك حرفيا.

لقد ولدت الفلسفة السياسية ، على النحو الذي نعرفها اليوم ، في مجتمعات سياسية صغيرة ، مثل هذه. ولعل اشهرها هي أثينا الكلاسيكية. في مثل هذه المدن ، كان النظام يتيح لمجموع المواطنين التحكم في مجاري الأمور ، على الأقل فيما يخص الشأن الداخلي للمدينة. من هنا كان ثمة قدر كبير من الفائدة وراء طرح أسئلة من قبيل أفضل اشكال الحكومة ، المؤهلات التي ينبغي ان يتمتع بها الحاكم الجيد ، معنى العدالة .. وما الى ذلك. ولعله يمكن القول ان هذا النوع من دولة المدينة city-state او المجتمعات السياسية المصغرة ، اعطت البشر أفضل فرصة في تاريخهم كي يحكموا انفسهم على أحسن وجه ، كي يحققوا لأنفسهم ما يتطلع اليه كل

---

https://en.wikipedia.org/w/index.php?oldid=1024692112

البشر من حرية وعدالة وديمقراطية.

لكن .. لماذا لم تستطع تلك النماذج ان تنجو من عوامل الفناء ، لماذا لم تستطيع المحافظة على حياتها؟.

افترض ان كثيرا من الناس يعرفون الجواب: لقد كانت هذه المدن عرضة لأطماع الوحدات الأكبر حجما. كان عليهم أن يبقوا على الدوام جاهزين للحرب ، كي يحافظوا على استقلالهم. ومن أجل هذا توجب عليهم ان يعقدوا تحالفات هشة مع المدن المجاورة ، تحالفات تنجح لبعض الوقت ، لكنها ما تلبث ان تضعف وتنهار. وقد ثبت بالتجربة انهم لم يكونوا قادرين - على المدى الطويل - على مقاومة إمبراطوريات أكثر تمركزا. لقد استسلمت أثينا للملك فيليب المقدوني (في 338 ق.م.) ، بينما استطاعت سيينا الحفاظ على قدر ضئيل من الاستقلال ، حين وضعت نفسها تحت حماية حكام المدن القريبة الأقوى ، مثل دوق ميلانو. لكنها في نهاية المطاف سقطت في يد امبراطور اسبانيا تشارلز الخامس (في 1555م). لم تفشل دولة المدينة نتيجة إخفاقات في سياستها الداخلية ، بل وقعت ضحية ضعفها في مواجهة الغزو الخارجي. لقد كانت صغيرة في الحجم وفي عدد السكان ، فلم تستطع التصدي لتهديد الغزو الخارجي.

من دولة المدينة الى الدولة القومية

برهنت تجارب البشرية ، على ان الدولة القومية الكبيرة الحجم ، هي الوحدة السياسية القادرة على مقاومة القوى الامبريالية ، مع احتفاظها – في الوقت ذاته – ببعض فضائل دولة المدينة. تضم الدولة القومية ملايين من السكان ، المنتشرين على نطاق جغرافي واسع نسبيا. لكن مؤسسة الحكم ودوائره الكبرى كالبرلمان ، المحكمة العليا ، الحكومة ، القيادة العسكرية ، إلخ ، تتمركز في العاصمة.

ورغم التباعد الجغرافي بين مؤسسات الحكم والسكان المنتشرين في مناطق بعيدة عن العاصمة ، فانه لا زال من الممكن ان نطلق على هذه الدولة اسم المجتمع السياسيpolitical community ، أي نفس الاسم الذي اطلقناه على المجتمع المصغر في دولة المدينة. السبب في ذلك هو ان مواطني الدولة القومية ، ينظرون الى انفسهم كشعب واحد ، أمة متمايزة عن بقية الجيران.

شعور مواطني الدولة القومية بانهم يحملون هوية مشتركة ، وسمات متماثلة ، لم ينشأ بصورة عفوية ، بل تطلب الامر عملا واسعا وطويل الأمد ، وتوفر وسائط اتصال جمعي ، ساهمت في ربط المجتمعات المحلية الصغيرة ببعضها وتعريف كل منها بالآخر ، وصولا الى نسج ثقافة مشتركة وفهم مشترك للذات الجمعية ، التي تشكل ما نسميه الشعب او الأمة أو المجتمع السياسي الكبير. ينطوي هذا الجهد على "تصنيع" صورة مشتركة عن الذات ، بل وتاريخ مشترك ، وهو الأمر الذي دعا المؤرخ المعروف **بنديكت اندرسون** ، الى تسمية الدول القومية بالمجتمعات المتخيلة imagined communities.[69]

ماذا يعني ان تكون الامة متخيلة؟

وفقا للرؤية التي قدمها اندرسون ، فان الامم او الشعوب الكبيرة ، لا تتألف بالضرورة من أشخاص يعرفون بعضهم بصورة مباشرة ، لانهم

---

[69] بنديكت اندرسون: **الجماعات المتخيلة** ، ترجمة ثائر ديب ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، (بيروت 2014). لمنظور مقابل لفكرة القومية باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، راجع:

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Blackwell, 1983), and Anthony Smith, *National Identity* (Penguin, 1991).

جيرانهم او اقاربهم مثلا ، كما في حال دولة المدينة. ان وجودهم الجمعي يعتمد على فرضية يتخيلونها جميعا ، فحواها انهم جميعا يحملون صفة مشتركة ، تخصهم وحدهم ، وتميزهم عن الآخرين. لهذا السبب ، بات الناس – بعد قيام الدولة القومية - يعرفون انفسهم كفرنسيين او امريكان او يابانيين ، وليس كأعضاء عائلة او قبيلة ، او سكان بلدة معينة. الامريكي المعاصر يعرف نفسه كامريكي اولا. هذه صفة تتقدم على كونه من سكان فلوريدا ، او كون أجداده جاؤوا من البرازيل او ايرلندا ، مثلا. هكذا يعرف نفسه وهكذا يعرفه الناس الاخرون.

مع ان هذا يبدو قريبا جدا من الواقع ، الا انه لا يمنع من بروز سؤال مشروع: هل الامة أو الشعب كيان حقيقي موجود بهذه الصفة ، هل نستطيع القول ان الصفة المتخيلة ، قد خلقت كيانا ماديا او تجسدت في كيان مادي ، فتحولت من تخيل الى واقع ، ام ان ما نسميه أمة او شعبا ، هو مجرد خيال ليس له اي واقع مادي؟.

دعنا نفكر في قريتين على الحدود بين بلدين.. هذه تقع في هذا الجانب وتلك تقع في الجانب الآخر.. هل هناك فارق حقيقي بين سكان القريتين؟. لقد قال العميد ويليام رالف اينج يوما ان "الأمة مجتمع وحّدَه وهم مشترك في تعريف أسلافه ، وكراهية مشتركة لجيرانه"[70].

هذا اقتباس بليغ ومعبر ، وهو يحوي – شأن معظم الاقتباسات البليغة – شيئا من الحقيقة. في غالب الاحيان تنبثق الهويات القومية من رحم التنابز مع الجيران. لطالما استخدم الناس الجانب السلبي في تعريف

---

[70] William Ralph Inge, Quoted in *Bloomsbury Dictionary of Quotations* (London : Bloomsbury 1989) p. 180

انفسهم: كونك بريطانيا كان ، في يوم من الأيام ، إشارة الى التمايز عن الفرنسي ، وكونك سكوتلنديا اليوم ، هو إشارة الى انك لست انجليزيا ، قولك اني كندي تشير أحيانا الى رغبة في التأكيد على انك لست أمريكيا ، كما قد يظن بعض الناس.

كل أمة تطور منظومة أساطير عن نفسها ، حول صفاتها الأخلاقية الفريدة ، وحول ثقافتها ، حول انتصاراتها العسكرية (او حتى الرياضية) وانجازاتها السياسية ، وما الى ذلك.

هذا لا يعني بطبيعة الحال ان الهوية الوطنية مجرد وهم او كائن خيالي ، فهي تشكل جانبا من حياتنا ، ومن الممكن ان تلعب أدوارا طيبة أو سيئة. المجموعة التي ندعوها شعبا أو أمة ، يشترك أعضاؤها – في كل الحالات تقريبا – في اللغة وفي تجربة العيش. إضافة الى هذا فان العيش المشترك خلال الازمان المتوالية ، يولد سمات ثقافية مشتركة ، يعبر عنها ، ليس فقط في الاشكال الأدبية ، بل حتى في البيئة المادية ، الطراز العمراني ، في تنظيم المساحات الطبيعية ، المعالم الأثرية ، المباني الدينية ، الخ.

حين يولد الأطفال ويتربون في هذه البيئة المادية والثقافية ، فسوف تتشكل ذهنياتهم ونفوسهم ، وفقا للاعراف والتقاليد والقيم الأخلاقية والجمالية السائدة فيها ، ولن يسع أيا منهم تفادي تأثيراتها العميقة عليه ، حتى لو حاول التمرد على بعض جوانبها. ويمكن ملاحظة ان تاثير الثقافة الوطنية ، سيكون أكثر عمقا عند الأمم التي لديها دولة خاصة ، لأن الارث الثقافي سينتقل عبر الأجيال ، من خلال قوانين الحكومة ومؤسساتها ، ومن خلال نظام التعليم العام ، الصحافة المحلية ، إضافة الى القنوات غير الحكومية ، كالتقاليد والأعراف ، الخ.

كل من الأمة والدولة ، يعمل على تعزيز وترسيخ مكانة الآخر وقيمته.

تستخدم الدولة مصادر قوتها المختلفة ، في ترسيخ الهوية الوطنية (هوية الأمة). هذا يزيد فاعلية الدولة وقوتها. لأن الافراد الذين تجمعهم الرابطة الوطنية ، سوف يكونون اكثر استعدادا لتقبل السلطة السياسية المشتركة، بل والدفاع عنها حين تتعرض للتهديد. هذا يوضح السبب الذي جعل الدولة القومية وحدة سياسية ناجحة نسبيا. فهي كبيرة الحجم – جغرافيا - على نحو يحول دون اختراقها والسيطرة عليها ، من جانب القوى الامبريالية الأكبر ، وهي ضخمة من حيث عدد سكانها ، وهي قادرة على استثمار الولاء الوطني في تعبئة جمهور الشعب ، لمواجهة الغزو الخارجي إذا حدث.

هذا يوضح أيضا ان الولاء للامة او الوطن له ثمار عظيمة. لكن لا ينبغي اغفال حقيقة انه قد يستثمر في أغراض سيئة أيضا. حين تتقاتل الدول القومية ، كما حصل في الحربين العالميتين في القرن العشرين ، فان الولاء الوطني او القومي يتحول الى تعصب قومي ، ربما يتسبب في مآس ومعاناة للبشر على نطاق لم يتصوره أحد في ماضي الزمان ، يوم كان وقود الحروب مقتصرا على جيوش المرتزقة ، التي وضعت نفسها في خدمة الامبراطوريات.

من هنا فان امتداح الدولة القومية كوحدة سياسية مفضلة ، لا ينبغي ان يقتصر على الاشادة بقدراتها التعبوية والعسكرية. نحن بحاجة إلى حديث أوسع عما يمكن إنجازه على المستوى السياسي ، في مجتمع تربط بين أعضائه هوية مشتركة ، وطنية او قومية ، وليس المعرفة الشخصية المباشرة او رابطة الدم.

مزايا الدولة القومية

سوف اقدم هنا **دعوى من جزئين** ، حول مزايا الدولة القومية/الوطنية:

الجزء الأول .. الهوية الوطنية:

كون الهوية الوطنية عامل ربط وتوحيد للمجتمع السياسي ، يجعل الحكومة الديمقراطية اقرب للنجاح في اعمالها. وقد رأينا في الفصل الثالث ان واحدا من الصعوبات الكبرى التي تواجه النظام السياسي الديمقراطي ، هو التوفيق بين مصالح وتطلعات الأغلبية والأقلية ، أي اقناع الأقليات بتقبل القرار المتخذ من جانب الأكثرية ، وفي الوقت نفسه إقناع الأكثرية باحترام تطلعات الأقلية ومصالحها ومشاعرها ، والاجتهاد في أخذها بعين الاعتبار عند صناعة السياسات واتخاذ القرارات.

لا يحدث هذا النوع من التوافق بشكل عفوي او عشوائي ، فهو يحتاج الى جهد من جانب جميع الأطراف ، هدفه بناء قدر من الثقة المتبادلة ، تقود الى بروز ما يمكن ان نسميه "ضبط النفس الديمقراطي". وقد أشرت في الفصل الثالث الى انه حين يثق اطراف المجتمع السياسي في بعضهم ، ويثقون في وحدتهم الوطنية ، فسوف لن يشعر أي منهم بالقلق من كونه في جانب الأقلية ، في حال طرحت قضية ما للنقاش العام. وسوف يكون اكثر استعدادا للسماح للأغلبية باتخاذ القرار وتنفيذه ، ايمانا بان الأكثرية لا تريد له سوى الخير. وفي حال كان الضرر متوقعا ، فانها ستحاول قدر استطاعتها تجنب الحاق الضرر به ، او تقليصه الى أدنى حد.

وعلى العكس من ذلك حينما تغيب الثقة او تضعف ، فان أي قرار تتخذه الحكومة ، سوف يثير القلق عند الأطراف غير المشاركة في القرار او المتضررة منه ، من ان المسألة تتجاوز السياسة ، بل ربما ينظرون اليها كمسألة حياة او موت ، او كتجاوز للخطوط الحمراء ، كما يقال أحيانا.

دعنا نتأمل مثالا بسيطا لتوضيح الفكرة: لنفترض ان لدينا دستورا ديمقراطيا ، وان الحزب الذي ننتمي اليه قد هزم للتو في انتخابات عامة ،

فهل يجب علينا تسليم السلطة للحزب المنافس ،كما يقتضي الدستور ، ام نقوم بانقلاب ونعلن ان الانتخابات غير دستورية وان نتائجها باطلة (كما يحصل في الديمقراطيات الناشئة أحيانا)؟.

عندما نسلم مقاليد الحكم الى الحزب المنافس ، فاننا **نعرض انفسنا لنوعين** من المخاطر:

الأول: ان خصومنا قد يستثمرون مصادر قوة الدولة في اضطهادنا ، او على الأقل وضع تدابير تمييزية ، مصممة لجعل سياسات الدولة مائلة لمصالح مناصريهم.

الثاني: رغم ان المنافسين قد وصلوا الى السلطة من خلال انتخابات ديمقراطية ، فليس لدينا ضمان بأنهم سيحترمون الدستور ، بإعادة تسليمها الى الحزب المنافس ، إذا فاز في الانتخابات التالية. ولهذا فان تسليمنا للسلطة اليهم ، يعني اننا سنفقد فرصة الوصول اليها مرة أخرى. هذا ليس مجرد احتمال نظري. ذلك ان العديد من الديمقراطيات الوليدة تعرضت لهذا التحدي. ان اللحظة الحاسمة فيها لم تكن الانتخابات الأولى ، بل اللحظة التي ينهزم فيها الحزب الفائز في الانتخابات الأولى ، ويكون مدعوا – بحكم الدستور – الى تسليم الحكم للحزب المنافس.

ان استعدادنا للمجازفة بتسليم السلطة او العكس ، يعتمد الى حد كبير على مقدار ثقتنا في القوة السياسية التي سوف نسلم السلطة اليها.

استكمالا للمحاججة ، **نحتاج للإجابة على سؤال**: ما الذي يحمل الناس على الثقة بالآخرين ، وعلى الخصوص الأشخاص الذين لا يعرفونهم بصورة شخصية ومباشرة ، وربما لم يقابلوهم في حياتهم او يتحدثوا اليهم؟.

علماء النفس الاجتماعي الذين درسوا هذه المسألة ، وجدوا عاملا مهما هو التماثل المتصور: نحن نميل للثقة بالأشخاص الذين نعتقد انهم يشبهوننا بطريقة أو بأخرى. لا يصعب العثور على تفسير لهذا الميل ، فقد يكون سمة ورثناها من المراحل الأولى لتطور النوع الانساني ، حين كان البشر يتعاونون مع بعضهم في عائلات ممتدة او جماعات يجمع بين افرادها صلة الدم ، وكان عليهم يومئذ ان يتعلموا التمييز بين الأهل والأغراب.

في المجتمعات الضخمة ، نظير الدول القومية ، حيث يبدو الناس مختلفين تماما عن بعضهم ، تثير مسألة الثقة مشكلة حقيقية ، لكنها قابلة للعلاج من خلال تعزيز الهوية الوطنية. تمثل الهوية الوطنية عنوانا ، يجمع تحته العديد من الروابط التي تصل أبناء البلد الواحد ببعضهم. ربما نختلف سياسيا مع هذا او ذاك من شركائنا في الوطن ، وقد نكره الكثير من مواقفهم او معتقداتهم. لكننا نعلم – مع ذلك – أنه لا زال ثمة قواسم مشتركة كثيرة تربطنا معا ، مثل اللغة الواحدة والتاريخ المشترك ، والخلفية الثقافية. ولكل هذه الروابط ، نشعر ان في وسعنا أن نثق بهم ، على أقل التقادير ، نثق في عزمهم على احترام قواعد الدستور وروح الحكم الديمقراطي[71].

الجزء الثاني.. العدالة الاجتماعية:

إني أتساءل .. ما الذي يجعل الناس مستعدين لدعم السياسات التي تؤدي الى تعزيز العدالة الاجتماعية ، لا سيما حين يرون أنهم سيكونون في الطرف الخاسر ، لو تم تطبيق تلك السياسات؟

---

[71] My claim that national identity supports democracy and social justice is spelt out at greater length in David Miller: *On Nationality* (Clarendon Press, 1995).

قد لا تكون خسائرهم باهضة ، لكنها - على أي حال - كلف إضافية. قد يضطرون مثلا إلى دفع ضرائب اكثر من المعتاد ، إذا اقتضى الامر توفير خدمات رعاية مناسبة لجميع المواطنين ، في حين أنهم يستطيعون الحصول على خدمات التعليم والرعاية الصحية وامثالها ، بكلفة أقل ، من القطاع الخاص. وقد تتمثل الكلف الاضافية في التخلي عن امتيازات ، تضمن لابنائهم أفضلية في فرص التعليم العالي او الوظائف الممتازة ، في سبيل إقرار فرص مماثلة للمجموعات التي تخلفت حتى الآن عن الركب.

لا يجادل أحد في أننا جميعا نستوعب قيمة العدالة ، وبموجبها نقر ببعض الالتزامات تجاه أي انسان ، بغض النظر عن موقعه وصفته او المسافة التي تفصلنا عنه ، وما إذا كان يجمعنا به أي شيء ، غير صفة الانسانية المشتركة. من ذلك مثلا اننا نعارض قتل أي شخص او جرحه او تقييد حريته دون سبب وجيه. وندرك اننا نتحمل واجب النجدة والمساعدة اذا وجدنا انسانا مثلنا في حالة خطر او محنة.

هذا الادراك العام لمقتضيات قيمة العدالة ، ربما يساعدنا في استيعاب فكرة العدالة الكونية ، كما سأوضح لاحقا.

لكن اقرارنا وتقبلنا لمبدأ العدالة الاجتماعية يفرض علينا التزامات أكبر بكثير. من ذلك مثلا اننا نلتزم بتقبل القيود التي تفرضها علينا مبادئ المساواة ، حتى عندما يكون في وسعنا تجاهل هذه القيود ، وتمييز انفسنا وأصدقائنا أو اقاربنا ، بمنافع فوق التي يحصل عليها الآخرون. كمثال على هذا: يدرك كل منا ان لا أحد سوف يقتل أو يصاب إذا قدمنا اقرارا ضريبيا مزيفا ، أو خرقنا قواعد المنافسة العادلة ، كي يحصل أبناؤنا على وظيفة جيدة لا يستحقونها.

إذن ما الذي يدفعنا لأن ندفع الضرائب باختيارنا ، و ما الذي يدعونا

للالتزام بقواعد المنافسة العادلة بين أبنائنا وغيرهم؟.

لقد **أكد الفلاسفة السياسيون** مثل جون رولز ، بأن أحد الدوافع المهمة للغاية وراء هذا الالتزام ، هو **رغبتنا في العيش مع الناس ، بشروط يمكننا جميعا تبريرها لبعضنا البعض.** بعبارة أخرى ، إذا طلب مني شخص ما ، أن ابرر تصرفاتي ، أي ان أشرح الاساس الذي يجعل ما أفعله مقبولا ، فانني سوف اقدم التبرير المطلوب ، بالرجوع إلى المبادئ الأساسية أو القيم التي يمكن لكلينا أن يقبلها.

الدافع الذي يذكره رولز ، أي الرغبة في العيش المشترك ، قد يكون قويا او ضعيفا. يتراوح الامر بين هذا وذاك بحسب ارتباطنا بالاشخاص المعنيين. ويتوقع ان يكون الدافع أقوى في المجتمعات الصغيرة ، التي يعرف أهلها بعضهم البعض بشكل مباشر. هذا لا يعني – بطبيعة الحال – ان تلك الدوافع معدومة في المجتمعات الكبيرة ، كما هو الحال في الدولة القومية. نعرف ان هذه المجتمعات توفر هي الأخرى بعض العوامل ، التي تجعل الناس اكثر رغبة في العيش المشترك ، في إطار قيمة العدالة ومقتضياتها.

لا أريد الادعاء بان الناس في المجتمعات والدول القائمة ، يتصرفون على الدوام ، وفقا لمعايير العدالة. هذا بعيد كل البعد عن الواقع القائم. كل ما أردت التأكيد عليه ، هو ان لدى الناس دوافع للتصرف طبقا لمعايير العدالة. وجود هذه الدوافع في انفسهم ، هو الذي يجعلهم اكثر استعدادا للتجاوب مع السياسات التي تنطوي على كلف ، مثل التشريعات الخاصة بالضرائب التصاعدية وتكافؤ الفرص ، وأمثالها.

هناك من يعارض هذا الربط ، بين الهوية الوطنية وبين الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. لا سيما في اشارتي الى المجتمعات الصغيرة. وهم يذكرون – على سبيل الاستشهاد - الدول التي تضم قوميات متعددة وتطبق

النظام الفيدرالي ، مثل بلجيكا وكندا وسويسرا. هذه البلدان تحوي قوميتين او اكثر ، ومع ذلك فهي ديمقراطيات مستقرة ، تتبنى نظما موسعة للخدمات العامة ، كما توفر العديد من المؤسسات الأخرى ، التي تساعد في تنجيز العدالة الاجتماعية (خلافا لقولي ان الدول الصغيرة ، الأحادية القومية ، اقرب الى الديمقراطية والاستقرار)[72].

لدي رد على هذا القول **يتالف من عنصرين**:

الأول: ان هذه الدول قد طورت أنظمة فيدرالية ، تسمح بتوزيع السلطات بين الحكومات المحلية والمركزية. وفي هذا السياق فان الصلاحيات الخاصة باتخاذ القرار ، في عدد كبير من القضايا المهمة ، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، قد فوضت الى الحكومات المحلية في المقاطعات. ثم ان هذه المقاطعات قد قسمت على أساس عرقي او قومي. في بلجيكا ، على سبيل المثال ، لدى كل من "الفلامان Flemings" و"الفالون Walloons" حكومات محلية شبه مستقلة ، تتولى مسؤولية الكثير من شؤون المقاطعة ، مثل التوظيف والاسكان ، إلى جانب الحكومة الفيدرالية التي تدير القضايا على المستوى الوطني مثل قضايا الدفاع والسياسة الخارجية.

الثاني: معظم الناس في هذه المجتمعات ، لديهم ما يمكن أن نسميه الهويات الوطنية "المتداخلة". فهم ينظرون الى أنفسهم باعتبارهم فلمنكيين / بلجيكيين ، وكيبيك / كنديين ، وهكذا. بعبارة أخرى ، فإنهم يحملون هوية وطنية تجمعهم مع كافة أبناء وطنهم ، ويحملون في الوقت

[72] For the argument that nationalism need not be detrimental to liberal values, see Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, 1993).

نفسه هوية محلية ، تجمعهم بالذين يتحدثون بلغتهم ، او ينحدرون من نفس عرقهم. هذا يساعد في فهم السبب وراء كون هذه المجتمعات أكثر فاعلية في عملها السياسي. ان تنوعهم يمكنهم من استنهاض الولاءات/الهويات المشتركة لدعم المؤسسات الديمقراطية على المستوى الوطني ، وتوزيع او إعادة توزيع الموارد المادية من المناطق الأغنى الى تلك الفقيرة.

بفضل الدول القومية ، توفرت للناس فرصة العمل المشترك في السياسة ، وعلى نطاق واسع ، وبناء النظام الديمقراطي ومتابعة العمل لتحقيق العدالة الاجتماعية ، بنجاح جزئي على الأقل. وقد تم انجاز هذه المهمات من خلال إنشاء هويات سياسية مشتركة ، يمكنها أن تربط الناس الى بعضهم البعض ، على رغم اختلافهم في المعتقدات والمصالح والجغرافيا.

مع ذلك ثمة كثير من الناس ، يعتقد بشكل جازم ، الآن ، بأن هذا النوع من الحكومات ، قد عفا عليه الزمن.

من الدولة القومية الى حكومة العالم

لقد نشر بالفعل عدد يفوق الحصر من الكتابات التي تنعى الدولة القومية وتخبر عن موتها الوشيك ، حتى ليخيل للقاريء ان الأمر لا يتعدى برهة وجيزة ، قبل ان تسقط او توارى الثرى.

- ما السبب ياترى وراء هذا الاعتقاد المتشائم في مصير الدولة القومية ، لماذا يظنون ان شمسها قد أفلت فعليا؟.

ثمة أسباب داخلية ، تتعلق بصعوبة الحفاظ على الهويات الوطنية المشتركة ، في المجتمعات التي فقدت صفاءها القومي او العرقي ، بسبب

تزايد المهاجرين او غير ذلك من العوامل. وثمة أسباب تتعلق بالبيئة الخارجية ، التي لا تستطيع أي دولة تجاهلها.

فيما يخص العوامل الخارجية ، نلاحظ ان العالم يتجه شيئا فشيئا الى شكل من الاندماج القسري. لم يعد بإمكان الدولة القومية ان تنشيء اقتصادا منفصلا عن السوق العالمية ، كما لم يعد في إمكانها ان تضع تشريعاتها ، في معزل عن التأثير القاهر لتلك السوق. من ناحية ثانية فقد اتسع نطاق المشكلات – خاصة مشكلات البيئة الكونية – التي لا يمكن حلها من دون تعاون وثيق بين دول العالم ، او من خلال الهيئات الدولية التي تشارك فيها دول العالم.

لا اعتزم إضافة شيء جديد الى سيل الأدبيات المتوفرة حول هذا الموضوع[73]. لكني اود طرح بعض التساؤلات ، ولا سيما حول **نوعية النظام السياسي ، الذي يمكن ان يحل بديلا عن الدولة القومية.**

يبدو ان البديل الأكثر تداولا ، هو شكل من اشكال المجتمع السياسي الكوني ، او الكوزموبوليتي cosmopolitanism. هذه ليست بالفكرة الجديدة ، فقد تحدث عنها الفلاسفة الرواقيون الرومان ، الذين احبو ان يعتبروا انفسهم "مواطنين كونيين *kosmopolitai*" . [74]

---

[73] Cosmopolitan political ideas are defended by David Held in *Democracy and the Global Order* (Polity, 1995). Cosmopolitan principles of justice are advocated in Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (new edn., Princeton University Press, 1999),

[74] للمزيد حول الرواقيين وفلسفتهم ، انظر ديرك بالزلي: "الرواقية" ، مجلة **حكمة** ، ترجمة ناصر الحلواني (عن موسوعة ستانفورد للفلسفة) 13 يناير 2020 . **https://bit.ly/3vHIgw2**
وحول الكونية او الكوزموبوليتي ، انظر المدخل الخاص بالموضوع في موسوعة ستانفورد

أحد معاني الكوزموبوليتية هو انشاء حكومة واحدة للعالم كله ، أي الغاء 191 دولة مستقلة حاليا[75] ، وتحويلها الى ولايات في دولة موحدة تحت سلطة سياسية واحدة. هذا النموذج – رغم ما قيل في الدفاع عنه – لا يخلو من عيوب واضحة ، **سوف اعرض ثلاثة منها** هنا:

العيب الأول يتعلق بواقعية تمثيل الشعب: إذ يصعب علي في الحقيقة ، ان أتصور حكومة بهذا الحجم ، ملتزمة بالمباديء الديمقراطية. بيان ذلك: من المتوقع طبعا ان يشارك المواطنون في القرار السياسي من خلال ممثليهم المنتخبين. هذا يعني ان كل عضو في البرلمان سوف يمثل ملايين الأشخاص ، وحينئذ فلن يكون للمواطن العادي فرصة الوصول المباشر الى ممثله في البرلمان ، أي أنه لن يكون لدى غالبية المواطنين العاديين ، فرصة واقعية للتأثير على الحكومة فضلا عن السيطرة عليها.

الفرضية التي بنيت عليها حجتي في هذا الفصل ، هي أن الديمقراطية ستكون اكثر كفاءة في المجتمعات الصغيرة الحجم ، وقد أشرت سابقا الى ان "دولة المدينة city-state" ربما تكون نموذجها المثالي ، واعتقد ان الانجاز العظيم للدولة القومية ، يكمن في محاولتها نسخ نموذج العلاقة الحميمة التي تربط بين مواطني "دولة المدينة" ، وذلك باستخدامها الفعال لوسائل الاعلام والاتصال الجمعي ، التي ربطت بين المواطنين ، ومنحتهم

الفلسفية:

Pauline Kleingeld and Eric Brown, "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019), https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism

[75] ازداد عدد دول العالم الان الى 202 دولة ، بينها 193 عضو في الأمم المتحدة. انظر :

'List of sovereign states', *Wikipedia,* (accessed 06-Jul-2021) https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_sovereign_states

إحساسا بأنهم منخرطون فعليا في الحياة السياسية ، وانهم يملكون القدرة على التاثير في مجاري السياسة والقرار.

ليس متوقعا ان يكون الحال على هذه الشاكلة ، في ظل "حكومة العالم". ستبدو هذه الحكومة لغالبية رعاياها ، بعيدة جدة وغريبة. الحقيقة ان هذا سيكون الانطباع السائد ، حتى لو كانت الحكومة تدير نطاقات اقل من العالم بأسره ، كما هو الحال في الاتحاد الأوروبي مثلا. سوف نواجه مشكلة الثقة التي تحدثنا عنها في صفحات سابقة ، بصورة اقوى كثيرا مما يحصل في الاوضاع الاعتيادية ، سيقول العديد من الناس ان القرارات السياسية تتخذ من جانب أغلبية ، تنتمي لمجتمعات لا أشعر أنني اشاركها في الكثير من السمات والقواسم المشتركة والافكار ، فكيف أثق ان قرارهم سيكون في مصلحتي أيضا ، كيف أثق انهم سيأخذون ارادتي بعين الاعتبار ، حين يصوتون على قرار ما؟.

العيب الثاني : هناك خطر حقيقي من أن تنحرف "حكومة العالم" المفترضة ، الى الاستبداد. وإذا حدث هذا فلن يكون ثمة ملاذ يمكن للأفراد اللجوء إليه. في عالم اليوم ، نعرف ان واحدا من أوضح المؤشرات على فساد اي حكومة ، هو قيامها ببناء الجدران والأسوار ، ومحاصرة شعبها وحجبه عن العالم وما يجري فيه. فاذا وجدت حكومات بديلة ، فانه لا يمكن للاولى ان تحافظ على أسوارها الى أجل غير مسمى. المثال الذي يعرفه الجميع هو "جدار برلين" ، الذي بني في 1961 لمنع مواطني ألمانيا الشرقية من الهروب الى الغرب. وقد بقي 28 عاما قبل أن يهدم قطعة تلو الأخرى في 1989. ان قلق الحكومات الاستبدادية من هروب أفراد شعبها إلى الدول الاخرى ، حيث يمكنهم العيش بحرية وأمان ، هو الذي يجبرها على التحفظ وعدم الافراط في قمع المواطنين. فاذا زال هذا القلق ، كما هو الحال لو امست "حكومة العالم" حقيقة واقعة ، فلن تشعر هذه الكومة بالقلق ، ولن تتقيد

او تتحفظ ، وعندئذ فلن يكون لاستبدادها حدود.

العيب الثالث: نعلم ان التنوع الثقافي الذي يتسع باستمرار ، في العديد من الدول القومية ، قد أثمر – حتى الآن - عن مشكلات كثيرة لحكوماتها. فلو آل الامر الى حكومة عالمية ، فسوف يكون الحال أسوأ بكثير ، إذ يتوجب على حكومة كهذه ان تحتضن كافة الحضارات الرئيسية التي يعرفها العالم اليوم ، والتي يريد كل منها أن يرى قيمه ومعتقداته منطوية في السياسة العامة للدولة. فاذا كانت الدولة القومية تواجه مشكلة واحدة او اثنتين ، فان "حكومة العالم" ستواجه المئات من هذه المشاكل.

فرصة بديلة لحكومة العالم

في اعتقادي **ثمة حالتان فقط** ، يمكن فيهما تحقيق فكرة الحكومة العالمية:

الحالة الاولى هي تبلور ثقافة عالمية مشتركة ، تستوعب الثقافات الحالية المختلفة وتهيمن عليها ، اي تلغي الاختلافات الثقافية بين الامم. ان ثقافة من هذا القبيل بحاجة الى حامل قادر على الاختراق السريع للمجتمعات والثقافات ، من قبيل النزعة الاستهلاكية التي تهيمن على العالم في الوقت الحاضرmass-market consumerism ، وإطلاق ما يسمى بسيناريو "العالم الكبير/الموحد McWorld" ، حيث تتحول كل بقعة على وجه الكوكب ، إلى نوع من مراكز التسوق الأمريكية العملاقة.

أما **الحالة الثانية** التي يحتمل ان توفر ظرفا مناسبا لقيام "حكومة العالم" فهي الخصخصة الكاملة للثقافة ، اي تخلي الدولة تماما عن اي تدخل في القضايا المتعلقة بالهويات المحلية. في هذه الحالة سوف تبقى كل مجموعة دينية او اثنية ، محتفظة بقيمها الثقافية الخاصة. لكن ليس من

المتوقع ان تقوم الحكومة برعاية الرموز الثقافية للسكان. كمثل على هذا يمكن ان نتصور تطبيقا مماثلا لتلك المناطق التي لا تقوم الدولة ببناء الكنائس او تمويلها ، بل تعتمد هذه كليا على الأهالي. هذه الحالة (الثانية) ربما تكون أكثر منطقية ، وأقل إرباكا للجمهور من الحالة الاولى.

لكن لا ينبغي الاستهانة بالصعوبات التي تواجه هذا السيناريو. يواجه العالم اليوم انقسامات حادة وعميقة ، ومن بين أكثرها عنفا ، النزاع بين من يرغبون في رؤية الثقافة ، ولا سيما الدين ، خارج الحياة العامة ، ويقابلهم اولئك الذين يصرون على أن السياسات العامة وأعمال الدولة ، يجب ان تعكس القيم الثقافية المفضلة لديهم.

يهمني الاشارة هنا الى ضرورة رسم خط واضح يميز بين ما أسميناه "حكومة العالم" من جهة ، وبين الفكرة الأكثر اعتدالا ، التي اقترحها الفيلسوف إيمانويل كانط وعدد آخر من المفكرين ، وأطلق عليها اسم "السلام الدائم perpetual peace"[76] وخلاصتها انشاء ميثاق دولي ، تتوافق – بموجبه – كافة الحكومات على التخلي بشكل دائم عن استخدام القوة فيما بينها. وفي هذا السياق ، **اقترح كانط انشاء اتحاد كونفدرالي عالمي** ، مهمته الاشراف على صيانة الاتفاق المذكور وضمان ديمومته.

فكرة كانط هذه ليست بعيدة عن واقع اليوم. إذ نستطيع رؤية تمثيلات لها ، وان بنسب متفاوتة ، في العلاقة بين النظم الديمقراطية الليبرالية ، والتي تقوم على اتفاق صريح أو ضمني ، على التسوية السلمية للخلافات التي قد تنشب بينهم ، من خلال المفاوضات أو بالرجوع إلى

---

[76] انظر بهذا الصدد ايمانويل كانط: **مشروع للسلام الدائم** ، ترجمة د. عثمان امين ، مكتبة الانجلو المصرية (القاهرة 1952).

الهيئات الدولية ، مثل الاتحاد الأوروبي أو الأمم المتحدة. بديهي ان هذا النوع من الاتفاقيات سوف يسهم في تعزيز العلاقات بين الدول ، كما يسهم في ترسيخ استقرار كل منها ، رغم انها ستبقى مستقلة بسلطاتها السياسية ضمن حدودها. وكان كانط نفسه يفضل هذا الحل ، فقد اعتقد أن حكومة عالمية واحدة ، ربما تنقلب الى "استبداد كوني يستنزف طاقات الانسان كلها حتى ينتهي في مقبرة الحرية"[77].

من المرجح ان ايا من المجتمعات المعاصرة ، لن يتقبل الكوزموبوليتانية بمعناها الحرفي. فهي لا تبدو قابلة للاستيعاب والثقة ، كما انها تفتقر للجاذبية تماما. لكن الفلاسفة السياسيين يشرحون أحيانا فكرة المواطنة العالمية ، بشكل غير ما يظنه الانسان للوهلة الاولى. فهم **لا يقصدون ان يكون الانسان مواطنا في "حكومة العالم"** ، بل يشيرون الى كيفية تفكير الفرد في نفسه وفي عالمه ، وكيفية تصرفه تجاه البشر الآخرين.

تندرج هذه الفكرة في الاطار الاخلاقي. وفحواها ان علينا جميعا أن نحاول العبور من انشداداتنا الوطنية الضيقة ، وما يماثلها من ارتباطات ، وان نفكر في أنفسنا كما لو كنا مواطنين في العالم ككل ، أي كأشخاص يتحملون مسؤوليات متساوية تجاه إخوتهم البشر على امتداد الكرة الارضية. من هذا المنظور ، فإن الحدود السياسية التي تفصل بين الدول ، ليست سوى خطوط تقسيم اعتباطية ، لا ينبغي أن نعلق عليها أي قيمة أخلاقية. وعلينا – بصورة خاصة – ان نتوقف عن التفكير في العدالة كشيء

---

77 Immanuel Kant: *Kant Political Writings*, edited by Hans Reiss, Translated by H. B. Nisbet, 2nd ed. Cambridge 1991), p. 114
وقد فضلت الإشارة الى المصدر الإنكليزي الذي استشهد به الكاتب ، لأن المعنى في الترجمة العربية غير مستقيم. راجع ان أحببت المصدر السابق (مشروع للسلام الدائم) ، ص 81.

قابل للتطبيق ضمن حدود المدينة أو الدولة في المقام الاول. ان العدالة حق لجميع البشر ، ويجب أن نعطي وزنا متساويا لمطالب البشر كافة ، كل فرد منهم ، بغض النظر عن عرقه أو عقيدته أو جنسيته.

كل منا ينتمي في الأصل الى هذا الكرة الأرضية. ان انتماءنا الى بلد بعينه او عرق او دين بعينه ، مجرد حدث عفوي ، لا يد لنا فيه. ولذا لا ينبغي ان نحول هذا الانتماء العفوي الى حاجز يفصلنا عن بقية سكان الأرض. بناء على هذه الرؤية ، فانه حتى مع بقاء السلطة السياسية محصورة في اطار الدولة القومية بحدودها السياسية المعروفة ، فان واجبنا هو استخدام تلك السلطة ، لتعزيز العدالة على مستوى العالم ، بحيث لا يكون ثمة افضلية او أولوية ، لمواطني الدولة القومية على غيرهم من سكان العالم الآخرين.

المؤمنون بالكوزموبوليتانية/الحكومة العالمية ، الذي يتبنون هذه الدعوة ، لا ينكرون ما قلناه سابقا ، حول العلاقة الوثيقة بين هوياتنا الجمعية ، واستعدادنا لتقبل التزامات محددة تجاه الآخرين ، بموجب شعورنا العميق بقيمة العدالة. ومن المرجح انهم سيميلون الى الرؤية القائلة بأن هذا الشعور يتشكل ويترسخ في نفوس الناس ، تبعا لتبلور شعورهم بالانتماء ، أي تبلور التمايز بين الأعضاء في مجتمعنا السياسي ومن هم خارجه.

لكنهم – رغم هذه القناعة – لا يودون ان يروا ذلك الربط بين الانتماء والشعور بالعدالة ، ثابتا على المدى الطويل. في حقيقة الامر هم ينظرون اليه كمشكلة ، ينبغي معالجتها وتجاوزها ، وليس قيدا ثابتا على قيمة العدالة.

المقارنة بين هذا الرأي والرأي المعاكس ، تثير بعض الأسئلة العميقة حول قدرة البشر على التصرف وفقا لمبادئ العقل وحده ، أي من دون التفات الى المشاعر والعواطف ، أو العكس ، أي تحالف العقل مع المشاعر

والعواطف ، وإحساسنا بمن نحن ، من أجل تحفيز السلوك.

لكني لا أنوي مناقشة هذه الأسئلة الآن. سوف اعرض بدلا من هذا للأسباب التي تجعل الكوزموبوليتانية /حكومة العالم ، لا سيما نسختها المتشددة ، محل شك عند غالبية الناس **، وأخص بالذكر سببين** ، ثم أقترح طريقة بديلة لفهم العدالة العالمية.

الأول: الانقسام الثقافي:

واعني به الفرضية القائلة بأن حالة الانقسام الثقافي ، التي وسمت تاريخ العالم وحاضره ، ستبقى على نفس الشاكلة لزمن طويل في المستقبل ، بكلمة أخرى فان سيناريو "العالم الكبير/الموحد McWorld" الذي أشرت إليه في صفحات سابقة ليس واقعيا او قابلا للتحقق.

هذا الانقسام يجعل مفهوم العدالة متفاوتا ، بين أمة وأخرى. من المعلوم أن خلفيتنا الثقافية تؤثر على كيفية فهمنا للعدالة. ربما ليس على المستوى القاعدي للمفهوم ، ولكن بالتأكيد على العديد من التطبيقات الواقعية للمفهوم ، من قبيل نوع المطالب التي نصنفها كمطالب عادلة او غير عادلة ، او كونها تشير صدقا الى حرمان من العدالة ام لا. يقدم التنوع الديني (باعتباره نوعا من أنواع الانقسام الثقافي) بعض الأمثلة الواضحة: دعنا نفترض أن شخصا ادعى أن لديه احتياجات خاصة ، مختلفة عن احتياجات بقية الناس ، لانها ترتبط بمعتقداته الدينية ، أو لعله يدعي ان فرصه محدودة ، بسبب الممارسات الدينية التي يجب عليه الامتثال لها. فكيف ننظر الى ادعاءات هذا الشخص؟.

اذا نظرنا لهذه الادعاءات من داخل اطار التقليد الديني الذي ينتمي اليه ، أي إذا وضعنا أنفسنا في مكانه ، وقبلنا تفسيره لذلك التقليد ، عندها سوف ننظر لادعاءاته باعتبارها حقا وانها عادلة. لكن لو نظرنا اليها من

الخارج ، أي من دون الاخذ بعين الاعتبار ، الأهمية او المكانة الخاصة بالتقليد الديني ، فسوف نعاملها مثلما نعامل دعاوى الآخرين. قد نرى ان تلك الادعاءات فيها قدر من الأهمية ، لكن من المحتمل أيضا ان نسأل ، عما اذا كان بالوسع تغيير ذلك التقليد الديني او تجاوزه ، كي يصبح الامر اقل كلفة على المؤمنين.

المنظور السابق سيكون مشكلة ، اذا كان أحد الطرفين يطالب – استنادا الى قيمة العدالة – بامتياز يخوله الحصول على منفعة ، دون الآخرين ، مع انهم يشتركون في كلفتها. دعنا نأخذ مثالا آخر على الخلاف بين المنظورين على المستوى الدولي: لنفترض أنني أنتمي إلى مجتمع علماني في الغالب ، وأنني ملتزم بالمبادئ العالمية للعدالة ، التي تدعوني لتجاهل الحدود بين الدول. وثمة دولة أخرى يعيش مجتمعها في حالة فقر شديد بالقياس الى مجتمعي. لكن هذا الفقر يرجع بصورة رئيسية الى أن أعضاءه قرروا تخصيص جزء كبير من مواردهم المادية لمؤسسة كهنوتية ، بدعوى ان الله أمرهم بهذا ، وانهم لا يستطيعون التمرد على أمر الله.

لا شك اني سأقف حائرا لو طالبني أناس من ذلك المجتمع بالمساعدة. سبب الحيرة ان طلبهم ربما ينظر اليه – من احد المنظورين – باعتباره ملزما لي ، استنادا الى قيمة العدالة. فما هي صدقية هذا الرأي ، هل أعتبر الفقر الذي يعانيه أولئك الناس خيارا اختاروه لانفسهم ، لأسباب دينية ، وبالتالي فهم يعلمون ان لا حق لهم في مطالبتي بالمساعدة ، أم أقول ان تخصيصهم الأموال للمؤسسة الدينية لم يكن اختياريا على الاطلاق (لأن الامر الديني ينطوي على شيء من الجبر مثلا) ، وبالتالي أعتبر حاجتهم أكثر إلحاحا من حاجة الناس الذين في مجتمعي؟.

هذا يوضح سمة عامة يمكن اعتبارها بمثابة قاعدة في مناقشة هذا

الامر ، وهي انه إذا كان للاختلافات الثقافية تأثير على كيفية فهمنا للعدالة ، فإن متطلبات العدالة لن تكون قابلة للتحديد النهائي ، حين يكون في الموضوع اطراف ينتمون لانساق ثقافية متعددة.

الثاني: فكرة المعاملة بالمثل:

الفكرة الأساسية هنا هي أنني أتصرف بشكل عادل تجاه الآخرين ، على أمل أنهم سوف يردون علي بالمثل. هذا لا يعني أن فعلهم وفعلي سيتماثلان بشكل تام. فقد تكون ظروفنا مختلفة. كمثال على هذا ، افترض اني صادفت شخصا تقطعت به السبل في وقت متأخر من الليل ، لأنه فوت آخر حافلة ، فساعدته بايصاله الى منزله ، فعلت ذلك على افتراض أنني لو كنت في موقف مماثل ، فانه او أي شخص آخر سيفعل الشيء نفسه.

فكرة المعاملة بالمثل هذه ، تتخذ في المجتمعات السياسية شكلا ملموسا ، من خلال النظام القانوني واطارات الحكم الأخرى. حيث تتجلى العلاقة بين الحصة التي يتحملها الفرد من الكلف الاجتماعية المشتركة ، وبين المنفعة التي يجنيها كعضو في المجتمع. من ذلك مثلا: عندما أطيع أنظمة المرور أو أدفع ضرائبي ، فاني أفترض أن زملائي المواطنين سوف يلتزمون بنفس الواجب ، إما حبا في القانون أو خشية العقوبات القانونية. واذا لم اكن واثقا من أن الاخرين سيتحملون حصتهم من الكلفة (الالتزام بالقانون/دفع الضريبة) ، فإن تصرفي العادل سيحولني الى موضوع للاستغلال ، من جانب أولئك الذين لايهابون القانون ، كما يفتقرون الى الوازع الداخلي ، أي محبة القانون او الاحساس بقيمة العدالة.

هذا المثال قابل للتطبيق على المستوى المحلي والعالمي على السواء. حين افعل شيئا على أرضية ايماني بالعدالة العالمية ، فاني أتوقع ان احصل على رد فعل مماثل. لكن لا توجد طريقة للتحقق من ان هذا هو ما

سيحصل. على المستوى المحلي ، هناك قانون يلزم الجميع بتحمل الكلف الاجتماعية بصورة متساوية ، لكن ليس ثمة قانون مماثل على المستوى العالمي. ولذا فان مشكلة العلاقة بين العدالة والمعاملة بالمثل ، أوضح هنا مما هي عليه في المستوى الوطني.

ليس مستحيلا – بطبيعة الحال – وضع ترتيبات قانونية ملزمة ، تنظم هذا النوع من التبادلات على المستوى الدولي ، بطريقة مماثلة لما هي عليه في المستوى الوطني. لكن الامر ليس سهلا على أي حال. تظهر الصعوبة على النحو التالي: دعنا نفترض انني اعرف ما يجب فعله لشخص ينتمي لمجتمع بعيد ، بموجب قيمة العدالة ، فما هو السبب الذي يجعلني اعتقد انه سيفعل الشيء نفسه ، لي او للاخرين ، لو كنت انا او كانوا هم ، في موضع الحاجة؟. وكيف اعرف ان رغبتي في التصرف بموجب ايماني بالعدالة ، لن يتم استغلالها؟.

لا اقصد - بطبيعة الحال – ان عدم معرفتي ، يستدعي الاعراض عن العمل بحسب مقتضيات العدالة. الغرض هو القول ان عدم المعرفة او المعرفة بان الطرف الاخر لن يفعل ما تقتضيه العدالة ، يجعل الفعل العادل اكثر كلفة. نستطيع تجنب هذا المشكل لو عملنا على تطوير معايير عالمية مشتركة ، تساعد الناس على معرفة المواقف ، التي تستدعي المبادرة بفعل شيء ما ، بناء على الايمان بقيمة العدالة.

الحقيقة ان البشر قد توصلوا الى شيء من هذا القبيل ، ولو على نطاق محدود ، في حالة الكوارث الطبيعية الواسعة النطاق ، كالزلازل وحرائق الغابات والاوبئة ، حيث اصبح من المعتاد الآن تنظيم حملات على مستوى واسع النطاق ، لمساعدة المجتمعات التي تتعرض للكوارث.

نحن اذن لانحتاج للبداية من الصفر. ثمة أرضية يمكن الانطلاق

منها. لكن كما اشرت أعلاه ، لا يخلو الامر من دوافع للقلق. من هنا فقد نحتاج للتحرك بحذر ، باتجاه عالم يتبنى اشكالا محددة للسلوك والتعاملات المتبادلة ، المنطلقة من الايمان بالعدالة. وبانتظار حدوث التحول المنتظر ، فلعل بعض الافراد يتبنون مبادرات تنطلق من مباديء العدالة الكونية ، أي مبادرات خيرية لا تتوقف عند الحدود الوطنية ولا تعبأ بالفروق القائمة على أساسها ، مثل هؤلاء الافراد الذين يتصرفون بشجاعة تامة ، ويتحملون أعباء تزيد عما هو واجب عليهم أخلاقيا ، سوف يضربون المثل بقدرة البشر على إقرار مبدأ العدالة في العالم كله ، وبغض النظر عن الفوارق والانتماءات.

ارجو ان لا يفهم كلامي السابق في معنى انه لا توجد عدالة وراء الحدود الاقليمية للدولة الوطنية. ثمة بالتأكيد شيء من قبيل العدالة الدولية ، وهي تلعب دورا متصاعد الأهمية في السياسة الدولية. لكن لا ينبغي ان يفهم هذا كتمديد لفكرة العدالة الاجتماعية من المستوى الوطني ، كي تحتضن الناس في كل مكان على المستوى الكوني (هذا الفهم المبسط اقترحه دعاة الكوزموبوليتانية/الحكومة العالمية cosmopolitanism لكني لا أراه صائبا).

نموذج مقترح للعدالة العالمية

أريد أن أختتم هذا الفصل والكتاب ، برسم الخطوط العريضة لنموذج العدالة العالمية الذي اقترحه ، واعتبره بديلا عن المبدا الكوزموبوليتاني cosmopolitan.

يتضمن هذا النموذج **ثلاثة عناصر** رئيسية:

أولاً : احترام المعاهدات القائمة في اطار القانون الدولي

يتضمن النموذج مجموعة المواصفات والشروط التي توضح غايات التبادل العادل بين الدول القومية. بعض هذه المواصفات معروف فعليا ، ومتفق عليه في مدونات القانون الدولي. من ذلك مثلا ان التزام دول العالم بالمعاهدات والاتفاقات الأخرى ، التي ابرمتها او انضمت اليها ، والتزام كل منها باحترام السيادة الاقليمية والوحدة الأرضية للدول الأخرى ، والامتناع عن استخدام القوة ضد بعضها البعض ، إلا في حالة الدفاع عن النفس ، وهلم جرا.

إضافة الى ما سبق ، ثمة متطلبات أقل شيوعا ، وقد برزت في السنوات الأخيرة فحسب ، وباتت بين القواعد الناظمة للعلاقات الدولية. ويتعلق غالبها بطريقة تقاسم كلف ومنافع التعاون الدولي. ومن هذا القبيل مشكلات البيئة الكونية التي يتوقف حلها على التزام كل دولة ، بوضع قيود على سلوك مواطنيها. ويدخل فيها حصة كل بلد من الكلفة المشتركة التي يتحملها العالم ، لتخفيض غازات الدفيئة التي تتسبب في الاحتباس الحراري ، وكذا حصتها من صيد الأنواع المهددة بالانقراض من الأسماك ، وأمثال هذه.

سنواجه بطبيعة الحال اختلافات في كيفية توزيع هذه الكلف ومقاديرها ، ويمكن لمبادئ العدالة أن تساعد في تسوية هذه الاختلافات. لا بد من القول – مع ابداء الاسف طبعا – انه لا تتوفر حلول قطعية ولا أجوبة حاسمة على مثل تلك الاختلافات. ثمة مباديء متنوعة يمكن طرحها لدعم هذا الموقف أو ذاك ، وكل منها يتمتع بقدر من المعقولية ، الأمر الذي يفتح الباب لاعتماد توازنات القوى في التفاوض على حلول سياسية.

هناك أيضا النقاشات المتعلقة بشروط التجارة الدولية ، والحاجة الى تعديلها بما يلبي متطلبات العدالة. فمنذ زمن طويل كان للدول الغنية والقوية ، القدرة على وضع تلك الشروط ، على نحو يتيح لها تصدير منتجاتها إلى البلدان الأقل نموا من دون قيود ، بينما تفرض هي قيودا على استيراد المتتجات من تلك البلدان ، حماية لمزارعيها من المنافسة ، الأمر الذي جعل من الصعب على المنتجين في تلك البلدان تصدير محاصيلهم. هناك حجج وحجج مضادة ، بشأن مدى حرية الأسواق الدولية ، لكن الأمر المهم هنا هو ضرورة تلبية متطلبات العدالة ، وأبرزها حصول الدول الفقيرة على نفس الفرص الاقتصادية ، التي تحصل عليها نظيرتها الغنية ، أيا كانت القيود المفروضة على التجارة وأيا كانت اسبابها.

ثانيا: احترام وحماية حقوق الانسان:

حماية حقوق الانسان في كل مكان ، جزء أساسي من مفهوم العدالة العالمية الذي ندعو اليه. وهذا يشمل تحدي سلطة الدول التي تنتهك حقوق الانسان ، اذا لزم الأمر.

سبق ان ناقشت فكرة حقوق الانسان ، بقدر من التفصيل ، في الفصل الرابع ، وقلت هناك أننا بحاجة لوضع اطارين ، يضم أولهما ما

اسميته بالقائمة القصيرة ، أي مجموعة الحقوق الأساسية التي يجب ضمانها لكافة البشر في أي مكان ، والتي هدفها تأمين الحد الأدنى من شروط الحياة الكريمة. اما الاطار الثاني فيضم القائمة الطويلة ، أي مجموعة الحقوق التي تظهر في العديد من وثائق حقوق الانسان المعاصرة ، والتي ينظر اليها عادة كالتزامات يتوجب على كل مجتمع سياسي توفيرها لمواطنيه.

التمييز بين القائمتين مهم جدا ، لأن ما هو مهم - في منظور العدالة العالمية – هو القائمة القصيرة او حقوق الانسان الأساسية فقط. ومن هنا فانه لا يصح لأي دولة ان تتدخل في أمور دولة أخرى ، لمجرد أن الثانية لا تحترم الحقوق التي نعتقد أنها مهمة ، مثل حقوق الاقتراع العام أو الحريات الدينية غير المحدودة ، وما إلى ذلك. صحيح اننا قد نشجع هذه الدول على تبني هذا النوع من الحقوق وتامينها لمواطنيها ، على المدى الطويل ، وربما بتقديم حوافز سياسية او اقتصادية ، لكن ليس باجبارها او فرضها عليها او تهديدها بالعقاب.

بعبارة اخرى فان مبدأ العدالة العالمية ، لايقر بالسيادة الوطنية واحترام الحدود الاقليمية للدول ، اذا تعلق الامر بخرق صريح لحقوق الانسان الأساسية. **هذا تعبير قوي** بطبيعة الحال ، وهو يتعارض مع عرف راسخ بين الدول منذ زمن بعيد. ولهذا يحتاج الى تبرير يساويه في القوة:

يتعلق **التبرير الأول** بحقوق الانسان نفسها. فهي تشير الى سمات جوهرية في الوجود الانساني ، تتجاوز من حيث القيمة والاهمية ، الاختلافات الثقافية والسياسية ، وتتعلق حصرا بالانسانية ذاتها ، قبل ان تتصف بأي صفة او تنتمي الى أي كيان او تحمل هوية. قد نختلف أنا وأنت حول أهمية المعتقد والممارسة الدينية ، وقد يكون لكل منا تبريرات عقلائية

كافية ، لكن لا يمكننا أن نختلف على استنكار التعذيب الذي يتعرض له شخص ، او حرمانه من الطعام حتى يموت. لا يمكن للعقلاء ان يختلفوا على اعتبار أفعال كهذه إيذاء واذلالا ، ولا يمكن لهم تقديم مبرر عقلي لو انكروا هذا الوصف.

ربما يحتج قاريء بقولي السابق ، الذي فحواه ان فكرة "العدالة الاجتماعية" محلية بطبيعتها وليست عالمية ، وما قدمته في سياق النقاش من حجج لدعم هذه الرؤية.

جوابي على هذا الاحتجاج ، هو ان حديثنا الحاضر لا يتناول "العدالة الاجتماعية" في مفهومها الذي شرحناه في الفصل الخامس. لقد حاججت هناك بان مفهوم العدالة الاجتماعية ، ليس من المسلمات الثقافية ذات الطابع العالمي. لكن هذه الحجج ليست ذات صلة بموضوعنا الحاضر ، الخاص بالعدالة العالمية.

من ناحية أخرى ، فإن حقوق الانسان الأساسية تتمتع بوزن أخلاقي عظيم. انها تقابل أخطر أنواع الأذى الذي قد يتعرض له الانسان. ولهذا السبب خصوصا فانها تفوق من حيث الأهمية والقيمة ، أي قلق يتعلق بالانصاف والمعاملة بالمثل. والاختلاف بين الامرين يدركه كل انسان بفطرته ، وبغض النظر عن ثقافته. المثال التالي يوضح الفرق بين الحالة التي تستدعي القلق المتصل بالانصاف والمعاملة المتماثلة ، وتلك التي تستدعي تجاوز أي قلق ، مهما كان مصدره:

دعني افترض ان شخصا أشار لي طالبا مساعدتي في توصيله بسيارتي الى محطة القطار مثلا. نظرت اليه فلم اره مضطرا لهذا الطلب ، ولعلي خشيت ان اتعرض للاستغلال. لو رفضت مساعدته في هذه الحالة ، فقد يكون رفضي قابلا للتبرير. في مناسبة أخرى كنت امر في طريق ، فوجدت

شخصا مصابا إصابة بليغة بسبب حادث سيارة مثلا ، فكل ما هو مهم في هذه الحالة هو: هل انا قادر على المساعدة ام لا. فاذا كنت قادرا ، فلا ينبغي ان امتنع عن انقاذه مهما كان السبب.

تتطابق الفكرة السابقة حول حماية حقوق الانسان ، مع المثال الثاني تماما. اذا لم نساعد الأشخاص الذين يعانون ، فربما يخسرون حياتهم. ولذا يتوجب على أي شخص ان يفعل ما يستطيع للمساعدة ، انطلاقا من قيمة العدالة.

ثالثا: الحق في تقرير المصير

تتطلب العدالة العالمية ان يتاح لكافة الناس في كل مكان ، فرصة **الحصول على استقلالهم السياسي**. لكل مجتمع سياسي الحق في تقرير مصيره. هذا لا يعني بالضرورة ان يكون لكل منها دولة خاصة. في حالات كثيرة يتعايش الناس في جغرافيا واحدة ، بحيث يتعذر تطبيق هذه الصيغة. لكن ثمة اشكال قابلة للتطبيق ، مثل الشراكة ، نظير ما حصل في ايرلندا الشمالية ، حين اتفق الكاثوليك والبروتستانت على تقاسم السلطة[78].

من المرجح ان العديد من المجموعات المتمايزة ثقافيا او اثنيا ، ترغب فعليا في تقرير مصيرها ، بانشاء دولة مستقلة او سلطة سياسية مستقلة او شراكة في السلطة ، على النمط الذي اشرنا اليه في السطور الماضية. لكن معظم هذه التطلعات تتعرض للاحباط في واقع الحال ،

---

[78] يشير الكاتب الى اتفاق الجمعة المجيدة (او العظيمة) الذي وقعه اطراف النزاع في ايرلندا الشمالية في 1998. لمعلومات إضافية ، انظر : "اتفاقية بلفاست" ، موقع **المعرفة** https://bit.ly/3hou6wb (راجعته في 8-يوليو-2021)

لواحد من سببين: اما الطموحات السياسية للدول المجاورة ، التي تريد فرض شكل من أشكال الحكم الامبراطوري على المجتمع المعني ، وإما الاضطراب الاقتصادي الذي يقلص من خيارات المجتمع ويجعله في قلق من تغيير الوضع القائم. في كلتا الحالتين ، تتحمل الدول الأخرى مسؤولية العمل المشترك ، لايجاد الظرف المناسب للمجتمع المعني بتقرير مصيره ، كي يتمكن من اختيار المستقبل الذي يعتقد انه اقرب الى تحقيق تطلعاته.

- **لماذا نعتبر الحق في تقرير المصير واحدا من تطبيقات العدالة؟.**

في مجادلتي ضد فكرة الكوزموبوليتانية السياسية ، شددت على ضرورة السماح للمجموعات المتمايزة اثنيا او ثقافيا ، بالتعبير عن هويتها وذاتها الخاصة وتقاليدها الثقافية والسياسية. وهذا غير ممكن في الواقع ، ما لم يتمتعوا بالحق في تقرير مصيرهم السياسي. حتى المجتمعات الليبرالية (التي تميل عادة للقيم الفردانية) تضفي قيمة رفيعة على هذا الحق.

هذا دليل على الحاجة القوية عند الناس ، للشعور بانهم مسيطرون على اقدارهم ، وهي حاجة كامنة حتى عند أولئك الذين لايصنفون كمشاركين نشطين في نظام ديمقراطي.

اذا اتفقنا على صحة هذه الملاحظات ، فان الحرمان من الحق في تقرير المصير يعد خسارة فادحة ، الى الحد الذي يحمل الآخرين مسؤولية إضافية ، بموجب مبدأ العدالة ، للمساعدة في استرجاع الحق.

اذا نجحنا في إقامة العدالة العالمية على النحو الذي شرحناه ، فان العالم سيكون مختلفا عما هو عليه اليوم.

من المحتمل ان تكون صورة النظام الدولي على الشكل التالي:

تقع السلطة السياسية - في المقام الأول - على عاتق الدول القومية. وهذه الدول سوف تتعاون على معالجة القضايا المشتركة ، وسوف تقتسم فيما بينها – بصورة عادلة - الكلف التي تترتب على تلك المهمات والمنافع الناتجة عنها. سوف يحكم كل مجتمع سياسي نفسه ، وفقا لتراثه الثقافي وتقاليده السياسية الخاصة. ومن المتوقع ان تختلف تطبيقات مفهوم العدالة الاجتماعية بين مجتمع وآخر. لكن جميع هذه النظم السياسية سوف تلتزم بمعايير العدالة الدولية ، ولا سيما احترام حقوق الانسان.

وفي الحالات التي تتعرض حقوق الانسان لتهديد جدي ، بسبب الكوارث الطبيعية مثل الجفاف ، أو بسبب السياسات الغاشمة للأنظمة القمعية ، فإن الدول الأخرى ستتعاون فيما بينها لدرء هذا التهديد.

من المتوقع بطبيعة الحال ، ان تكون بعض الدول أكثر ثراء من غيرها. لا ينبغي ان نعتبر هذا نوعا من الظلم للاقل ثروة ، طالما كان ثمرة لخياراته السياسية او ميوله الثقافية ، ولم يكن ناتجا عن استغلال الأقوى للاضعف.

قد تطور بعض الدول نظاما اكثر ديمقراطية من غيرها. هذا متوقع أيضا. لكن لا ينبغي ان يؤخذ كمبرر لانكار شرعية النظم الأخرى ، في البلدان التي لازالت في مستوى أدنى من حيث المشاركة الشعبية في الحياة العامة. اذ ان شعوب هذه البلدان قد تكون متعاطفة فعليا مع حكومتها ، وهي تقر بتمثيل هذه الحكومة على نحو صحيح لمصالحها وقيمها.

هذا العالم الذي نتطلع اليه ، مختلف تماما عن عالمنا الحاضر. أطلق جون رولز على هذا النموذج اسم **"اليوتوبيا الواقعية"** ، وذلك في

كتابه "قانون الشعوب"[79]. هذه اليوتوبيا ليست محض خيال ، بل هي **رؤية أخلاقية قابلة للتحول ، بصورة تدريجية غالبا ، من فكرة مجردة الى تطبيق واقعي** ، يتسع شيئا فشيئا ، حتى لو لم تتغير الأوضاع السياسية القائمة في العالم ، بشكل جذري. انها ليست المن والسلوى وليست المائدة السماوية ، ولن تصل الى هذا المستوى.

- هل من الممكن حقيقة ان نتوصل الى تطبيق فعلي ، ولو محدود المساحة ، لهذه الفكرة؟

- لا يبدو معظم الناس متفائلا. يتوقع العديد ممن يراقبون المشهد الدولي القائم ، ان تواصل السوق المعولمة تقدمها وسيطرتها على الحياة العامة ، وسيكون لقوى الاقتصاد الفاعلة في المستوى الدولي ، قدرة على منع أي دولة قومية من اتخاذ خيارات سياسية واقعية. ومن هنا فان الكلام عن الاستقلال الوطني وتقرير المصير ، سيمسي بلا معنى ، طالما كان الخيار الوحيد المتوفر هو تبني السياسات التي تضمن أقصى قدر من التنافسية الاقتصادية.

مع ذلك فاني اعود الى ما ذكرته في الفصل الأول ، وفحواه ان فهم تحولات العالم باعتبارها اقدارا لا يد للبشر فيها ، او ما يسمى ب **"القدرية fatalism"** ، هذا الفهم لا يبدو قائما على أرضية تحليلية او علمية ، تتجاوز من حيث الاستدلال ، تلك الافهام العتيقة التي تخلى البشر عنها ، مع تطور العلوم والثقافة. وعلى أي حال ، فحتى لو افترضنا ان العالم يسير في اتجاه قسري ، وانه لم يبق لنا حقا أي خيارات سياسية ، فان الفلسفة السياسية

---

[79] جون رولز: **قانون الشعوب** ، ترجمة محمد خليل ، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة 2007) ص 31

لن تعود ذات جدوى ، سواء كان اهتمامها منصبا على القضايا الوطنية او الدولية ، وكما قيل في المثل ، فليس ثمة أسوأ من "العبث بينما تغرق روما في أمواج النار"[80].

كل شيء ذكرته في هذا الكتاب ، مؤسس على فرضية اصلية ، فحواها انه اذا كان علينا ان نختار بين حكومة صالحة وأخرى فاسدة ، فليس ثمة مفر من ان يتحمل الانسان مسؤولياته ويتخذ القرار الصحيح. علينا دائما ان نختار ، حتى لو علمنا ان تقدم التكنولوجيا سوف يقود دائما الى تحول في الحكومة وفي المجتمع ، على نحو يجعلهما اكثر تعقيدا ، وربما يجعل الاختيار اكثر صعوبة.

لقد كانت رحلة طويلة ، تلك التي بداناها في مدينة سيينا الايطالية ، حيث رسم امبروجيو لورينزيتي تصوره للحكم الصالح ، في دولة - مدينة تضم 100,000 من السكان فحسب. نعلم ان الامر لم يكن سهلا على الفنان الشهير ، يوم أراد وصف الظروف التي يمكن للناس ان يعيشوا في ظلها آمنين منتجين ، يحرثون أرضهم ، يتاجرون في سوقهم ، يصطادون الطرائد ، ويعلمون ابناءهم ، ثم يرقصون في أوقات فراغهم ، من دون ان يشعروا بالقلق او الخوف. لم يكن سهلا عليه أيضا وصف التاثير الكارثي للاستبداد والقمع ، وما يؤدي اليه من خراب ودمار ومذابح. لم يكن الامر سهلا على لورينزيتي ولن يكون سهلا علينا ، بل لعل العسر سيكون اشد لو اردنا اليوم

---

[80] وفقا لمايكل ري ، فقد ظهرت هذه المقولة للمرة الأولى في مسرحية "مأساة نيرون *The Tragedy of Nero* " لشكسبير (1624). انظر:
Michael Ray: ‘Did Nero Really Fiddle as Rome Burned?’, *Encyclopedia Britanica*, (accessed 8-Jul-2021) https://www.britannica.com/story/did-nero-really-fiddle-as-rome-burned

ان نفعل ما فعله الفنان الشهير في العام 1338م.

تتحرك السياسة في عصرنا على مستويات مختلفة ، أوسع بكثير مما كان عليه الحال في عصر لورينزيتي. ومن هنا فانه من العسير جدا ، ان تضع بضعة أسباب ونتائج وتقول ان هذا مرتبط بذاك ، أو تنسب اليها النجاح او الفشل على الصعيد السياسي.

مع هذا فثمة عناصر في جدارية لورينزيتي الرائعة ، لازالت صالحة كاساس للمقارنة في ظروف السياسة المعاصرة. انها تشير الى عوامل لازالت موجودة ، كما كانت في القرن الرابع عشر في سيينا. من ذلك مثلا تمييزه بين السلطة السياسية الشرعية ونظيرتها المستبدة ، ومثلها العلاقة بين الحكومة ومواطنيها ، وكذا تصويره لطبيعة العدالة.

لن تغيب هذه الأسئلة يوما ما. سوف تبقى في صميم الفلسفة السياسية ، وستكون اكثر بروزا في تلك اللحظات التي تواجه البشرية تحديات تفوق طاقتها ، وتعزز شعورها بانها تكاد ان تفقد السيطرة على اقدارها.

في مثل هذه الأحوال لا بديل عن التوقف للتأمل في تلك الأسئلة ومجادلتها بعمق ، حتى نتوصل الى تصور مشترك عما يتوجب علينا القيام به من اجل استعادة الزمام.